Ph. Sp. 446m

Koosen

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Der

Streit des Naturgesetzes

mit dem

Zweckbegriffe

in den

physischen und historischen Wissenschaften.

Eine Einleitung

in das

Studium der Philosophie.

Von

Joh. Heinr. Koosen.

Königsberg.

Tag & Koch.

1845.

161. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Es wäre mir eben so lieb, wenn ich die Wahrheit verfehlt, mein Fehler aber die Veranlassung würde, daß ein Anderer sie entdecke, als wenn ich sie selbst entdeckt hätte.

Lessing.

Vorrede.

Die Betrachtung der Naturerscheinungen in ihrer Totalität, oder die Naturphilosophie hatte von jeher das Bestreben, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf Ein oder mehrere von einander unabhängige, nicht weiter zu ergründende Prinzipien zurückzuführen, um hiedurch jene Mannigfaltigkeit als in dieser Einheit enthalten ansehen zu können, d. h. sie zu begreifen.

Die Art und Weise, wie jenes Prinzip der Einheit gewählt und wie dann weiter die Phänomene aus ihm abgeleitet wurden, macht die verschiedene Gestalt aus, welche die Naturphilosophie in den verschiedenen Epochen der Geschichte der Wissenschaften annehmen konnte. Durch die Beschaffenheit des Prinzipes selbst wird der systematische Charakter der Wissenschaft, durch die Art seines Zusammenhanges mit den Erscheinungen ihre Methode bestimmt.

Die älteste Naturphilosophie hielt ein sinnlich Existirendes für den Grund, aus welchem alle Dinge hervorgegangen, das Wasser oder das Feuer und dergleichen; ihre Methode bestand allein in der Behauptung, daß die verschiedenen Dinge durch Verdichtung oder Verdünnung oder ähnliche Modifikationen aus jener Grundlage entstanden, daß sie daher nur dem Grade nach von einander unterschieden seien. Weiter gingen schon die Pythagoräer, indem sie nicht das unmittelbar Sinnliche selbst für den Urgrund der Dinge nahmen, sondern ein Verhältniß zwischen Existirenden, also schon ein Gedachtes, die Zahl, als solchen aner-

kannten. Die Atomistiker endlich setzten das Wesen der Naturerscheinungen außerhalb alles sinnlich Wahrnehmbaren, in die äußersten Grenzen der Vorstellungen, welche der Geist sich von der Materie machen kann; denn der Begriff der Atome entstand aus dem Umstande, daß jede sinnliche Vorstellung schon ein unendlich Mannigfaltiges und Zusammengesetztes ist, welches der Verstand immerwährend wieder zu trennen bestrebt ist und daher nur in der unendlichen Fortsetzung dieser Trennung, d. h. im Atome einen Ruhepunkt findet. Dies sind die Hauptrichtungen der Naturphilosophie des Alterthums; auf der einen Seite zeigt sich die Einheit des Prinzipes, welches alle Erscheinungen umfassen soll, auf der andern Seite die unendliche Vielheit der Atome, welche durch den Zufall geordnet werden. Zwischen beiden Richtungen steht die mythische Kosmogonie, nach welcher die Dinge aus einer Mehrheit selbstbewußter Wesen entsprungen waren, welche letztere wiederum unter sich in gewissem Zusammenhange stehen; diese Ansicht ist ohne Zweifel die älteste, weil sie die einfachste ist und sich am leichtesten mit den Erscheinungen der Sinnenwelt in oberflächliche Uebereinstimmung bringen läßt. Das Prinzip der Einheit, aus welcher hier die Naturphänomene hervorgehen, ist zwar hier noch eine Mehrheit von einander untergeordneten Wesen, allein es ist kein Hinderniß da, weshalb nicht Einem dieser Wesen vorzugsweise die Herrschaft über die anderen und somit über die ganze Natur zuerkannt werden könnte und so dem Verlangen des Verstandes nach einer Einheit des obersten Grundes der natürlichen Dinge Genüge geleistet; andererseits ist aber jene der Einheit untergeordnete Vielheit übernatürlicher Wesen, welche überall in der Kosmogonie und Mythologie auftritt, eben so unumgänglich wie jene erstere durch die sinnliche Wahrnehmung gefordert, wenn sie auch der Natur des Verstandes anfangs zu widerstreben scheint; denn die Sinne bieten dem Menschen Wahrnehmungen dar, welche mit einander durchaus unvergleichbar erscheinen, so daß es fast unglaublich erscheint, sie von Einem und Demselben Urgrunde abhängig zu machen; die Phänomene der Sonne, des Meeres, des Donners u. s. w. sind unter einander zu wenig kommensurabel, um ihrem

Auftreten nicht verschiedene Wesen zum Grunde zu legen, welche hier zu Persönlichkeiten werden; denn die Form der Person oder näher die des Menschen ist es, welche sich dem Geiste zuerst darbietet, um eine Einheit auszudrücken, welche durch ihre unmittelbare Macht eine Mannigfaltigkeit von Naturerscheinungen aus sich entspringen läßt. Diese Persönlichkeit oder vielmehr Menschenähnlichkeit der der Natur zu Grunde gelegten Kategorieen ist es dann auch, welche die vom Verstande geforderte Einheit des Urgrundes vermittelt, indem jene Wesen durch die Bande der Verwandschaft mit einander verknüpft und hiedurch einem höchsten Wesen untergeordnet werden; dies ist alsdann das Geschäft der Theogonie.

Daß die Gestalten einer jeden Mythologie hauptsächlich aus der Auffassung der Naturerscheinungen entsprungen sind, kann nicht geleugnet werden, wenn auch jene späterhin solchen Gestalten weichen mußten, welche wegen der weiteren Entwickelung eines Volkes ausschließlich ethische und politische Bedeutung bekamen; denn gleichwie die Poesie früher dagewesen ist als die Prosa, so versuchte man auch die Naturerscheinungen eher durch mythologische Gestalten als durch Mathematik zu erklären; es liegt daher der Gedanke nahe, daß der Anfang jeder Mythologie Naturphilosophie sei, d. h. das Streben, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter eine dem Verstande wie der sinnlichen Wahrnehmung gleichmäßig entsprechende Einheit zu bringen, und zwar die Naturphilosophie in ihrer niedrigsten Form, in welcher sie nur dem augenblicklichen Bedürfniß einer oberflächlichen Erklärung der Erscheinungen genügt, die aber bei dem nächsten Fortschritte des nachsinnenden Geistes ihren Werth verlieren muß, wenn sie nicht durch ein anderes daran sich knüpfendes Moment, wie das historische und ästhetische, das Interesse des Menschen zu fesseln vermag. Der Mangel aller wissenschaftlichen Methode in der mythologischen Naturerklärung läßt den Verstand bald unbefriedigt, aber weil dies System einmal da ist, so behält es immer das historische Interesse, und jener Komplex von Persönlichkeiten, der das Wesen der Naturerscheinungen begründen sollte, dies aber dennoch für die

Vernunft nicht hinreichend vermochte, wird zum Gegenstande religiöser Verehrung, besonders wenn noch ein ästhetisches Interesse mit jenem Systeme verknüpft ist; dem Verlangen der Vernunft kann es aber nie mehr genügen.

Die Thätigkeit des Verstandes geht nun freilich über die Kosmogonie hinaus und versucht zuerst mit einer Einheit des Prinzipes, hernach mit der Vielheit der Atome sich strengere Rechenschaft über die Naturerscheinungen zu geben, woraus dann die verschiedenen Richtungen der Jonischen und Dorischen Naturphilosophie entstehen mußten. Von der Kosmogonie bleibt nur noch ein Theil im Gedächtniß des Volkes stehen, derjenige, an welchen das ästhetische Interesse allein anknüpfen kann, die Theogonie, das Uebrige lebt nur in dunkeln Sagen fort; aber zum Verständnisse der Mythologie muß immer wieder zu den ersten Verhältnissen des Menschen zur Natur zurückgegangen werden.

Man darf überhaupt nicht daran denken, die Mythologie wie auch eine jede andere historische Religion objektiv philosophisch konstruiren zu wollen, sie kann vielmehr nur auf dem Wege ihres Entstehens im menschlichen Geiste psychologisch und physisch erklärt werden, d. h. als aus der nothwendigen Wechselwirkung des Menschen mit der Natur und den anderen Individuen hervorgegangen.

Nachdem sich nun in Rücksicht auf das Prinzip, welches den Naturerscheinungen zu Grunde gelegt wurde, die verschiedenartigsten Richtungen entwickelt, trat in der antiken Philosophie eine Periode ein, welche von der Erkenntniß der Natur überhaupt abstrahirte und das Nachdenken allein auf das Subjekt richtete, die Erkenntniß desselben alles andere Wissen beherrschend ansah; die Naturphilosophie dieser Periode läßt sich am besten in die Worte zusammenfassen, welche Plato im Phädrus den Sokrates sagen läßt: »Bäume und Felder können mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.« Wenn auch diese Epoche der Geschichte die Bildung des Menschen zur höchsten Stufe vervollkommnete, so that sie doch für die Erkenntniß der Natur äußerst wenig, da den Alten der Gedanke der neueren Philosophie, daß in der Na-

tur selbst das Innere des menschlichen Geistes als Vernunft zu suchen sei, noch unbekannt war. Zwar hatte schon Anaxagoras gesagt, daß der *νοῦς* die Welt regiere — und merkwürdigerweise war es derselbe, welcher zuerst behauptete, daß die Sonne kein Gott, sondern ein Stein sei, ein Zeichen, daß die Vernunft, wo sie zur Erkenntniß der Natur auftritt, sich sofort gegen die Autorität des Historischen richten muß —, allein er hatte von jenem Prinzipe keinen weiteren Gebrauch zur Erklärung des Einzelnen in den Erscheinungen gemacht. Die Ausführung des Letzteren konnte nur auf einem dem bisherigen ganz entgegengesetzten Wege der Untersuchung unternommen werden; dies versuchte der Empirismus. Er nahm nicht wie die frühere Naturphilosophie ein bestimmtes Prinzip der Einheit an, unter welches alle Erscheinungen sich unterordnen ließen, er setzte nur die Möglichkeit und das Dasein eines solchen Prinzipes voraus, weil ohne dasselbe, der Natur des Verstandes gemäß, an gar keine Erkenntniß der Erscheinungen gedacht werden konnte. Die generische Bestimmung desselben überläßt er dem Laufe der Wissenschaft, indem er, an das Einzelne unmittelbar anknüpfend, durch Gesetze und Kausalverbindung allmählig mehr und mehr Erscheinungen zu einer Einheit zusammenfaßt und so dem Ziele der Wissenschaft näher kommt. Dies Verfahren hat aber wiederum den Nachtheil, daß es den Forscher die Einheit der gesammten Naturphänomene gänzlich aus den Augen verlieren läßt, um welche es doch von Anfang an dem Verstande bei allem wissenschaftlichen Streben zu thun ist. Die Erfahrung bietet ihm eine Mehrheit von Eindrücken dar, wie die des Lichtes, des Schalles u. s. f., welche durchaus von einander geschieden sind und auf keine Weise als zu Einem Ganzen gehörig angesehen werden können; daher kann der Empirismus nichts Besseres thun, als jede dieser Kategorieen, welche sich ihm von selbst darbieten, für sich und unabhängig von den übrigen zu bearbeiten. Durch diese Trennung und die darauf folgende ungeheure Vermehrung der Beobachtungen und des Materials, wird dem Einzelnen der Ueberblick über die Gesammtheit der Erscheinungen immer mehr erschwert, er kann nur auf ein bestimmtes Gebiet seine Untersu-

chungen ausdehnen und dadurch geht für ihn das Bewußtsein der Einheit der Naturerscheinungen, welches zugleich der Ursprung alles wissenschaftlichen Eifers war, verloren, die Anstrengung des ernsten Nachdenkens sinkt zur Arbeit der mechanischen Gelehrsamkeit herab, welche immer neue Thatsachen herbeizuschaffen bestrebt ist, ohne ein bestimmtes Ziel ihrer Mühe vor Augen zu haben. Einzelne Zweige der Wissenschaft haben es zwar für sich zu einer gewissen Totalität ihres Inhaltes gebracht und zu einem überraschenden Zusammenhange des Materials, der aber nur durch vereinzelten Scharfsinn zu Stande gekommen, welcher selten über ein eng begrenztes Gebiet von Erscheinungen hinausreicht. Ueberhaupt charakterisirt sich aber die neuere Wissenschaft mehr durch ein rastloses Auffammeln von Einzelheiten und Fortsetzen des schon Begonnenen, als durch den großartigen Tiefsinn des Alterthums und den ruhigen Autoritätsglauben des Mittelalters.

Wo in der mythologischen Erklärung der Naturerscheinungen die Einheit der verschiedenen Kategorieen der Phänomene durch Persönlichkeiten dargestellt wird, da werden diese vom Empirismus in Materien oder Kräfte, durch besondere Zweige der Wissenschaft repräsentirt, verwandelt, denn an letztere läßt sich der Kausalnexus anknüpfen, und hierin findet der Verstand einen befriedigerenden Uebergang zu den Erscheinungen, als bei jenen Persönlichkeiten, welche nur durch ihre Willensäußerungen, von denen keine weitere Rechenschaft gegeben werden kann, die Erscheinungen hervorriefen; denn daß der logische Gegensatz von Kraft und Aeußerung derselben aus dem von Person und Willensäußerung der letzteren entsprungen sein muß, davon zeigen noch die Formen, in welche man den Begriff der Kraft in den empirischen Wissenschaften einkleidet, die deutlichsten Spuren: Man verbindet nämlich immer die Materie mit der Kraft durch die Form der Persönlichkeit, so z. B. wenn man sagt, die Körper ziehen sich an und stoßen sich ab, als ob von zwei bewußten Individuen die Rede wäre; freilich wird dies immer nur für ein Bild ausgegeben, aber hinter dem Bilde steckt die Unmöglichkeit, die Sache anders auszudrücken, und hiedurch zeigt sich der wahre Ursprung jenes Begriffes.

Ein anderer dem Empirismus eigenthümlicher Umstand ist, daß, während die Naturphilosophie unmittelbar auf objektive Erkenntniß der Erscheinungen ausging, die empirische Methode, da sie alle Erkenntniß nur auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung erlangt, ungewiß bleibt, ob dieselbe wirklich dem objektiven Zustande der beobachteten Dinge entspricht, oder mit subjektiven, von dem beobachtenden Individuum herrührenden Bestandtheilen vermengt ist; daher kommt die schwierige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, daher die Trennung der objektiven und subjektiven Sinneseindrücke; allein denselben Fehler kann man auch der Naturphilosophie nachweisen, indem ohne irgend eine vorhergegangene Erfahrung gar kein Nachdenken möglich ist, dieses vielmehr immer erst durch die sinnliche Anschauung erweckt wird.

Die Erfahrung gelangt sehr bald dazu, unter den Naturwesen gewisse Eintheilungen und Kategorieen festzustellen, welche sie, da sie zu allen Zeiten dieselben geblieben und dem Menschen zuerst sich darbieten, nicht umhin kann, als in dem Begriffe und Wesen der Natur selbst begründet anzusehen und nicht etwa für eine zufällige, unserer Erfahrungssphäre beigemischte Eigenthümlichkeit zu halten. Diese Kategorieen scheinen unabänderlich fest einander gegenüberzustehen, und die sinnliche Wahrnehmung vermag keinen Uebergang von der einen zur andern zu entdecken. Gegensätze der Art sind insbesondere Gedanke und Materie, organisirte und unorganisirte Materie. Für die Wahrnehmung sind diese drei Kategorieen durchaus einander entgegengesetzt, aber der Verstand, der auf die Einheit aller Phänomene dringt, wird genöthigt, zwischen den einander entgegenstehenden Kategorieen einen Uebergang zu suchen, durch welchen wenigstens die Materie an den Gedanken, die organisirte an die unorganisirte Materie angeknüpft werden kann. Diese Uebergänge haben in den Naturwissenschaften große Wichtigkeit erlangt, und da ihre Betrachtung von diesem neuen Gesichtspunkte aus merkwürdige Analogieen darbietet, so würde es nützlich sein, etwas näher auf dieselben einzugehen. Das Mittelglied, welches der Verstand zwischen Gedanken und Materie einzuschieben sucht, um die Kontinuität der Naturwesen gegen die sinn-

liche Wahrnehmung geltend zu machen, ist die Atomistik, in welcher Hypothese Gedanke und Materie dadurch verknüpft werden, daß man ein Drittes zwischen beide stellt, welches sowohl die Eigenschaft des Einen als des Anderen haben soll. Das Atom (es ist hier hauptsächlich die neuere Atomistik in Betracht gezogen) existirt einerseits nur als Gedanke, da seine Eigenschaften über alle sinnliche Bestimmtheit hinausgehen sollen, und es selbst an und für sich der Wahrnehmung entzogen ist (**insensible**); andererseits soll es aber ganz und gar Materie sein, es soll eine endliche Größe haben und den Grund aller Materialität bilden. Natürlich müssen auf diese Weise den Atomen lauter widersprechende Eigenschaften zugeschrieben werden, und in diese Widersprüche haben denn auch die Physiker sich tief genug verwickelt; die Atome sollen den Sinnen und deren höchstmöglicher Verschärfung nie erreichbar und doch zugleich von endlicher Größe sein; ganz kleine Dingerchen, deren Anzahl in jedem endlichen Raume unendlich groß, und doch ist die Größe jedes Einzelnen, wenn auch nicht meßbar, doch eine endliche. Man sollte es kaum glauben, wie sich der Verstand so lange in solchen handgreiflichen Widersprüchen gefallen kann, wenn man nicht bedenkt, daß jene ganze Idee der Atomistik keineswegs die Erfindung einer müßigen Spitzfindigkeit ist, sondern nothwendig aus dem Boden des Empirismus hervorgehen muß, weil der Verstand die absolute Trennung, welche die Wahrnehmung zwischen Gedanken und Materie macht, seiner Natur gemäß, welche die Einheit aller Phänomene erstrebt, nicht dulden darf.

Eben so wichtig ist der Gegensatz der sinnlichen Beobachtung zwischen organisirter und unorganisirter Materie, und der Ausweg, welchen der Verstand wählt, um einen Uebergang von der einen zur anderen ausfindig zu machen.

Täglich sieht der Mensch die umfassende Wechselwirkung zwischen Organismus und anorganischer Materie, sieht, wie jener nur durch diese bestehen kann, ähnlich wie das Verhältniß zwischen Geist und Materie, und dennoch kann er mit den Sinnen nie den Uebergang aus der leblosen ruhenden Materie in die lebendige Reihe der Individuen finden. Der Verstand hilft sich hier, indem

er zwischen beide Seiten ein Drittes setzt, welches die Eigenschaften beider Gegensätze in sich vereinigen soll, Individuen, welche unmittelbar aus der leblosen Materie hervorgehen, ohne hiezu anderer Individuen zu bedürfen, bekanntlich die Hypothese der **generatio aequivoca**, eine Ansicht, welche sich schon aus den ältesten Zeiten herschreibt, in welchen man die Natur zu beobachten anfing. In dieser Hypothese lassen sich ähnliche Widersprüche aufweisen als in der atomistischen Theorie; die Verbindung beider Reiche, der Individuen und der leblosen Materie ist nur eine äußerliche, indem beide Seiten unmittelbar in einem Dritten verbunden werden, welches in demselben Momente Individuum und leblose Materie ist. Aber die Idee der **generatio aequivoca** muß trotz ihrer Unnatürlichkeit zu allen Zeiten wieder auftauchen, weil der Verstand dort Einheit fordert, wo die Beobachtung völlige Getrenntheit und Entgegensetzung nachweist.

Der Uebergang von lebloser zu organisirter Materie kann aber vom Verstande noch auf eine andere Weise bewerkstelligt werden, wenn er nämlich von der Form des Individuellen, welches immer mit der organischen Materie verknüpft ist, abstrahirt und den Gegensatz allein zwischen den physikalischen Eigenschaften der beiden Materien auffaßt. Die Eine zeigt ihm eine unendliche Zusammengesetztheit, die Andere völlige Gleichmäßigkeit und Einfachheit der Struktur; er mag die organische Materie noch so sehr zerkleinern, so wird nie unorganisirte Materie als Bestandtheil jener zum Vorschein kommen; immer zeigen sich nur Häute und Gefäße und ähnliche Gebilde, nie aber wird er einen Punkt treffen, wo sich nachweisen ließe, daß die Bildung des Organischen von hier ihren Anfang nehme und unterhalb desselben nur die gleichförmige Ruhe der leblosen Materie anzutreffen sei. Dieser Trennung widersetzt sich aber die Vernunft, welche weiß, daß nur durch den Uebergang der leblosen Materie zur organisirten und umgekehrt die letztere sich zu erhalten vermag, welche täglich wahrnimmt, daß die leblose Materie sich in die organisirte verwandelt. Diesen Widerspruch der Vernunft mit den von der Erfahrung gebildeten Kategorieen zu vermeiden, giebt es kein anderes Mittel, als einen

Punkt in der Theilung der organisirten Materie anzunehmen, in welchem diese zugleich anorganisch ist, d. h. Gebilde, welche für sich allein betrachtet die Gleichförmigkeit der Struktur und die Leblosigkeit zeigen, wie sie jede andere Materie darbietet, die aber, indem sie unter gewissen Formen zusammengehäuft werden, durch diese Verbindung allein die Eigenthümlichkeit des organischen Lebens empfangen. Diese Ansicht ist das, was neuerdings als die Theorie der Elementarzellen ausgesprochen worden, wenigstens liegt dieser Hypothese eben jenes Streben zu Grunde, einen Anknüpfungspunkt zwischen Organismus und chemischer Materie zu finden, eine Grenze in der unendlichen Zusammengesetztheit der lebenden Materie, dasselbe Streben, welches sich bei der atomistischen Theorie und der Lehre von der **generatio aequivoca** an andere Kategorieen der Erfahrungswelt anknüpfte.

Wenn es auch nicht immer deutlich ausgesprochen wird, so geht doch jene Theorie der Elementarzellen darauf hinaus, jede organisirte Materie als aus solchen Gebilden zusammengesetzt zu betrachten, über welche hinaus die Materie selbst einfach und der unorganisirten gleich zu achten ist. Wie die Atomistik jetzt nur noch als eine die Uebersicht erleichternde Betrachtungsweise in der Chemie festgehalten wird, wie ferner die **generatio spontanea** den neueren Entdeckungen zufolge wiederum dem alten Satze: **omne vivum ex ovo** weichen mußte, so wird auch höchst wahrscheinlich mit zunehmender Verschärfung der Beobachtungsmittel die Theorie der Elementarzellen verschwinden; immer aber behalten besonders diese drei Hypothesen, welche man auch die metaphysischen Ideen des Empirismus nennen könnte, für die Geschichte der Wissenschaft und für die Verdeutlichung des Gegensatzes von Empirismus und spekulativer Naturbetrachtung von der höchsten Wichtigkeit, aus welchem Grunde sie auch hier einzeln angeführt wurden. Denn in ihnen verläßt der Verstand den empirischen Weg gänzlich und sucht die Erscheinungen durch allgemeine Ideen zu erklären, welche sogar der unmittelbaren Erfahrung widersprechen; in ihnen schwingt sich der Geist vom Boden der sinnlichen Wahrnehmung, wenn auch oft ganz unabsichtlich, in das Gebiet der umfassendsten Ideen antiker Philosophie empor, indem er einsieht,

daß mit der bloßen Erfahrung nicht weit zu kommen ist, wenn ihr nicht eigne Geistesthätigkeit und Einbildungskraft zur Seite steht.

Die bisherigen zerstreuten Bemerkungen über die verschiedenen Betrachtungsweisen der Naturphänomene sollten nur dazu dienen, eine deutliche Einsicht in die Beschaffenheit des Gegensatzes zwischen beobachtender und spekulativer Naturbetrachtung zu geben, denn unsere folgenden Untersuchungen über die Zweckmäßigkeit der Konstruktion der Naturwesen und ihrer Gesetze werden sich immer zwischen jenen beiden Gebieten, der Beobachtung der Natur und der logischen und metaphysischen Untersuchung der empirischen Resultate, hin und her bewegen.

Die Naturphilosophie der Alten wollte von vornherein die Natur durch allgemeine Ideen erklären, welche in ihr realisirt sein sollten, d. h. das Prinzip der Einheit, aus welchem sich die Mannigfaltigkeit der Phänomene entwickelt, wollte jene in ihrem Verstande besitzen, gleich als ob die objektive Natur aus einem ähnlichen Verstande hervorgegangen wäre; der Empirismus hingegen sucht jene allgemeinen Ideen, welche der Natur zu Grunde liegen sollen, aus der Erfahrung allein zu erforschen, während doch die sinnliche Wahrnehmung nie Allgemeines, sondern immer nur Einzelnes darzubieten vermag. So wenig aber, wie die alte Naturphilosophie ihre Systeme *vor* aller Erfahrung allein aus dem menschlichen Geiste nehmen konnte, sondern unbewußt durch die Wahrnehmung dazu getrieben wurde, eben so wenig hat auch der Empirismus die Systeme, welche er den Naturwesen und ihren Gesetzen unterlegte, allein der Erfahrung zu verdanken, vielmehr hat diese ihn immer nur *anregen* können, jene Hypothesen und Theorieen, welche er zur Erklärung der Erscheinungen gebrauchte, aus der eigenen Vernunft zu erfinden.

Die wichtigste aller allgemeinen Ideen und Hypothesen, welche zur Verknüpfung des Mannigfaltigen der Erscheinungswelt mit der Einheit, welche die Vernunft in der Natur fordert, gemacht worden sind, ist unstreitig die Idee von einer zweckmäßigen Einrichtung und Anordnung der Naturwesen und ihrer Gesetze, denn nicht allein erstreckt sie sich über den bei weitem größten und wichtigsten Theil des Gebietes der Naturwissenschaft und noch über

diese hinaus in die Geschichte und Religion, sondern sie ist auch vor allen ähnlichen Theorieen am tiefsten in dem menschlichen Geiste festgewurzelt, und diese Betrachtungsweise ist von jeher dem gewöhnlichen Verstande die geläufigste gewesen, wo es darum zu thun war, die verschiedensten Erscheinungen unter demselben Gesichtspunkte zusammenzufassen.

Man sagt wohl, die Idee von Naturzwecken sei nur eine Hypothese zur leichteren Uebersicht und vorläufigen Erklärung mancher komplicirter Phänomene, welche man mit derselben Leichtigkeit, mit der auf sie eingegangen worden, auch wieder verlassen könne; allein gerade diese Nachläßigkeit, mit der man eine Kategorie behandelt, welche sich auf fast alle Gebiete der Wissenschaft verbreitet hat, zeigt schon, wie sehr die ganze jetzige Bildung, besonders in Rücksicht auf die populäre Auffassung der Naturkräfte, unbewußt mit jener Ansicht verwachsen ist. Wie schwer es sein muß, sich von derselben loszureißen und die Phänomene außerhalb jedes Gedankens an zweckmäßiger Einrichtung zu betrachten, wird man ebenfalls an dem Umstande gewahr, daß die Fortschritte der Beobachtung, hauptsächlich in dem Bereiche der organischen Wesen, bei Entdeckung neuer Verhältnisse und Gebilde den Verstand sofort sich eben derselben Hypothese zur Erklärung neuer Erscheinungen zu bedienen nöthigen, woher es z. B. zu erklären ist, daß die jetzige Physiologie ohne Hülfe jener Idee von der zweckmäßigen Einrichtung des Organismus gänzlich rathlos sein würde. Es giebt hier Phänomene, welche ohne diese Hypothese, wie es scheint, für immer unbegreiflich sein würden; daher ist sie nicht nur ein provisorisches Hülfsmittel, dessen sich der gemeine Verstand bedient, um eine leichtere Uebersicht des Mannigfaltigen der Erfahrungswelt zu erlangen, sondern sogar in den schwierigsten Theilen der Wissenschaft die anerkannteste, ja häufig die einzige Methode des Fortganges.

Die Idee der Naturzwecke verdankt ihre Verbreitung hauptsächlich dem Umstande, daß sie eine Hypothese ist, welche nicht, wie die atomistische und die anderen obengenannten, etwas über den objektiven Inhalt der Wissenschaft voraussetzt, sondern allein die Form und Methode jenes Inhaltes betrifft; wenn von irgend

einer Natureinrichtung behauptet wird, daß sie zweckmäßig sei, so wird hiedurch objektiv nichts in unserer Auffassung der Phänomene geändert, wie es doch bei der Atomistik und den anderen Theorieen der Fall war; die Erscheinungen selbst bleiben für uns ganz dieselben als vorher, aber es wird durch die Zweckmäßigkeit von ihnen ein Verhalten zu Etwas außer ihnen Befindlichem ausgedrückt oder, wenn der Ausdruck gestattet ist, ein Seinfüranderes von ihnen behauptet, während ihr Dasein ganz unverändert bleibt. Die Idee der Naturzwecke behauptet eben von jedem einzelnen Naturwesen, daß es außer diesem Wahrgenommenen noch etwas ganz anderes sei, d. h. daß die Natur aller Wesen auf etwas außer ihnen Liegendes hinweise, durch welches eben alle Individuen zu einer Einheit verknüpft werden, deren Erkenntniß dann dem Verstande das leichteste Mittel an die Hand giebt, von hier aus in das Wesen aller einzelnen Erscheinungen einzudringen.

Die Hypothese von der zweckmäßigen Anordnung der Naturgesetze ist also, wie alle übrigen Hypothesen, vom Verstande zu dem Ende aufgestellt, die Mannigfaltigkeit der Phänomene zu einer sie umschließenden Einheit zu verknüpfen, wodurch allein deren Erkenntniß möglich wird; aber sie hat vor den anderen Theorieen das voraus, daß sie von den Naturwesen selbst nichts behauptet, sondern nur von ihrem Verhältnisse zu einem dritten außer ihnen befindlichem Momente, welches, wie wir im Laufe unserer Untersuchung sehen werden, eben diese Persönlichkeit ist, aus deren Vernunft die Naturzwecke entsprungen sein sollen.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß eine Untersuchung über die wahre Beschaffenheit der als zweckmäßig angesehenen Natureinrichtungen, besonders rücksichtlich der Frage, in wie weit die Erfahrung allein hier entscheiden kann, ferner rücksichtlich des philosophischen Charakters jener Hypothese, bei dem jetzigen Zustande der Naturwissenschaften und Philosophie von der größten Wichtigkeit sein muß. Denn jene Untersuchung muß unmittelbar zu der Frage führen: Ob denn überhaupt Ideeen in der Natur objektiv realisirt sein können, und ob, wenn solche vorhanden, die Erfahrung im Stande sei, dieselben aufzufinden — oder ob das, was wir als allgemeines Natursystem aufstellen, als ein Prinzip,

aus welchem sich die Naturwesen entwickelt haben sollen, gar nicht objektiv der Natur zu Grunde liege, sondern nur ein zufälliges Resultat unserer Beobachtungsweise und unseres jedesmaligen subjektiven Zustandes sei, welches allerdings auch im Objekte theilweise begründet ist? Diese Frage wird zwar von uns nicht umständlich beantwortet werden, weil sie schon zu weit in das Gebiet des Metaphysischen hineinreicht, um in unsere Untersuchung aufgenommen werden zu können. Der nächste Schritt zu ihrer Beantwortung wird jedoch die Untersuchung über die Möglichkeit der Naturzwecke sein müssen, denn von allen allgemeinen Ideen, welche als objektive Prinzipe der Entwickelung der Naturwesen zu Grunde gelegt worden, ist dies unstreitig die mächtigste und in der populären wie in der wissenschaftlichen Anschauungsweise der Natur am tiefsten eingedrungene gewesen; daher wird man schon aus den künftigen Resultaten über die Naturzwecke im Allgemeinen die Lösung der obigen Frage entnehmen können.

Was nun die nähere Einrichtung betrifft, welche diesen Untersuchungen gegeben worden, so mußte die Richtung auf Gegenstände der Natur und die Untersuchung naturwissenschaftlicher Probleme zwar unser Hauptaugenmerk sein; allein da gerade in dieser Frage die Naturwissenschaft so innig mit der Philosophie, der Geschichte, der Religion, ja mit fast allen anderen Wissenschaften zusammenhängt, so ist es keine leichte Aufgabe, jede dieser Disziplinen gleichmäßig zu berücksichtigen und die teleologischen Probleme, welche sie darbieten, so mit einander zu verknüpfen, daß jede Wissenschaft hierin die andere ergänzt und vervollständigt.

Diese Schwierigkeit habe ich dadurch zu überwinden gesucht, daß ich dem rein naturwissenschaftlichen Theile dieser Arbeit einen Abschnitt voranschickte, welcher sich ausschließlich mit der logischen und metaphysischen Entstehungsweise des Zweckbegriffes beschäftigt; diesen Abschnitt möge daher der Leser als Einleitung zu den nächstfolgenden, mehr konkreten Untersuchungen ansehen und es sich nicht verdrießen lassen, durch Veranschaulichung einiger abstrakten Probleme, welche wenig allgemeines Interesse darbieten, zu einer für das Verständniß des Folgenden unentbehrlichen philosophischen Grundlage zu gelangen.

Der zweite Abschnitt behandelt die Naturzwecke insbesondere und zwar habe ich versucht, das große Material, welches hier vorlag, in eine gewisse systematische Ordnung zu bringen, welche die Uebersicht über das Ganze möglich macht. Die früheren, über die Naturzwecke verbreiteten Ansichten habe ich nur kurz berührt und nur die Hauptrichtungen angedeutet, um nicht die philosophischen Untersuchungen durch historische Bemerkungen zu unterbrechen. Auch wird noch in diesem Abschnitte der Uebergang von den Naturzwecken zu denen der Geschichte vermittelt.

Wenn auch meine Absicht eigentlich nur auf die Erläuterung der Naturzwecke ging und daher schon im zweiten Abschnitte dieser Arbeit erreicht worden, so mußte dennoch zur Vollendung des Ganzen dasjenige Moment, in welchem die teleologischen Resultate der verschiedenen Wissenschaften zusammenlaufen, nämlich das Subjekt, aus welchem alle Naturzwecke entspringen sollen, näher betrachtet werden; durch diese Erörterung wurde es auch erst möglich, die historischen Zwecke in ihr rechtes Licht zu setzen.

Was nun näher die theologischen Untersuchungen betrifft, die bei dem Gegenstande des letzten Abschnittes nicht vermieden werden konnten, so hat man ihre Resultate, wenn sie auch von den gewöhnlich gangbaren Ansichten abweichen sollten, allein aus dem objektiven Gesichtspunkte zu beurtheilen, daß nämlich eine wissenschaftliche, nicht oberflächliche Erkenntniß der Natur und Geschichte und derjenigen Gesetze und Mächte, durch welche beide in ihren innersten Tiefen gelenkt werden, an welche man nicht von vornherein mit der Absicht herangeht, um daraus Beweisstücke für religiöse Ansichten herzunehmen, — daß eine solche Erkenntniß unumgänglich auch auf jene Resultate in Bezug auf die religiösen Interessen des Menschen führen muß, so weit nämlich nur, als die Erkenntniß religiöser Wahrheiten von der Einsicht in das Wesen der Natur und Geschichte abhängig ist. Hält man für das, was jene Wahrheiten festzusetzen am besten geeignet ist, nicht die unveränderlichen Gesetze der Natur und den Lauf der Weltgeschichte, sondern will man sie lieber, je nach den Absichten, welche man hinter den Satzungen der Religion zu verbergen sucht, nach subjektiven Interessen, einzelnen Ereignissen, Wundern, oder nach ver-

meintlichen Aussprüchen auserwählter Personen, also gerade nach dem, was als eine scheinbare Ausnahme von dem gewöhnlichen und vernünftigen Laufe der Dinge erscheint, bestimmen, so gehört dies Alles in ein ganz anderes, unsern Untersuchungen ferne liegendes Gebiet, in das des historischen Glaubens, — der in seiner Art allerdings auch Recht haben mag, aber mit derjenigen Erkenntniß religiöser Gegenstände, welche aus der anhaltenden Beobachtung der Gesetze der Natur und Vernunft hervorgeht, nicht verwechselt werden darf.

Ich habe endlich noch wenige Worte über die Vorarbeiten Anderer über denselben Gegenstand, auf welche ich mich bei diesen Untersuchungen hätte stützen können, zu bemerken.

Das Meiste, was über die Naturzwecke bisher gesagt worden, beschränkt sich auf erbauliche Betrachtungen über die zweckmäßige und weise Einrichtung dieser Welt, auf Aufzählung trivialer Beispiele u. dgl. mehr, ohne auf eine tiefere Analyse derjenigen physischen Kategorieen, auf welche es gerade hier ankommt, näher einzugehen, so daß ich in dem Fache einer gründlichen Behandlung des Gegenstandes, wie ich sie zu geben versuchte, fast ganz auf eigene Nachforschung angewiesen war.

Von Kant's Kritik der Urtheilskraft, fast dem einzigen Werke, welches in dieser Beziehung neue und höchst fruchtbare Ideen anregte, werde ich später ausführlich zu sprechen Gelegenheit nehmen. Wenn auch die Resultate, zu denen ich gelangt bin, von denen der Kritik der Urtheilskraft bedeutend abweichen, so hoffe ich doch, daß der Geist einer vorurtheilsfreien und gründlichen Forschung, mit welchem Kant alle seine Untersuchungen durchführte und auch in dem hier behandelten Zweige der Wissenschaft dem Gedanken eine neue Bahn eröffnete, auch der vorliegenden Arbeit nicht ganz fremd geblieben sein möge.

Königsberg, den 15. Mai 1845.

Joh. Heinr. Koosen.

Inhalt.

		Seite
I.	Der subjektive Zweck	1
II.	Der objektive Zweck	64
III.	Die Persönlichkeit der schaffenden Idee	184

I. Der subjektive Zweck.

Schon vor Kant versuchte man es, die praktische Richtung des Bewußtseins, so weit sie Zwecke zu setzen vermag, als eine Umkehrung des Kausalverhältnisses darzustellen, indem man behauptete, daß innerhalb des Zweckprozesses die Wirkung selbst zur Ursache geworden sei; denn wenn auch in der That Ursache und Wirkung immer die gewöhnlichen Stellen einnehmen, so geht doch diesem objektiven Prozesse ein anderer, intellektueller, vorher, in welchen eben jene Wirkung als bewirkend eingreift und hiedurch erst Ursache jenes materiellen Prozesses und damit auch ihrer Selbst wird.

Zugleich ist zu bemerken, daß die Wirkung, oder, wie sie dann genannt wird, der Zweck, nicht materiell Ursache jenes Prozesses wird, denn sonst wäre sie schon vorhanden und könnte nicht Ursache ihrer Selbst sein, sondern nur intellektuell, d. h. als Vorstellung oder Gedanke. Die Vorstellung des Zweckobjektes ruft den materiellen Prozeß, der, für sich betrachtet, immer ein Kausalverhältniß bleibt, hervor und wird dadurch Ursache ihrer Selbst als Objektes. Während im Kausalnexus immer nur die Eine Wirklichkeit aus der Anderen Gleichartigen hervorgeht, so zeigt sich im Zweckprozesse anscheinend das Abweichende, daß der Gedanke frei aus sich heraus eine Wirklichkeit schafft, ein Verhältniß, welches nur ein Analogon in dem Wesen des philosophischen Idealismus findet, welcher die gesammte Wirklichkeit sich aus dem

Gedanken selbstständig entwickeln läßt. Diese Aehnlichkeit mag es auch besonders veranlaßt haben, daß der Zweckprozeß fast immer als ein nothwendiger Bestandtheil der philosophischen Kategorieen angesehen worden ist, ohne deshalb näher untersucht worden zu sein, ob denn auch der Gedanke, welcher im Zweckprozesse die Ursache einer Realität sein soll, mit dem Gedanken, welchen der Idealismus zum Grunde der Wirklichkeit macht, mehr Gemeinschaftliches habe als den Namen, — ob ferner im Zweckprozesse die Vorstellung des zu realisirenden Dinges ohne alle Vermittelung aus sich selbst an die Wirklichkeit herankommen könne.

Es wird sich im Laufe der folgenden Untersuchungen zeigen, daß die obige Ansicht vom Mechanismus des Zweckes keineswegs die richtige ist, daß die Vorstellung des Zweckobjektes in Ansehung der Realisation des Letzteren nur eine Nebenrolle spielt, und durchaus nicht die Macht besitzt, eine Wirklichkeit hervorzurufen, vielmehr auf diesem Gebiete Eine Wirklichkeit aus der Anderen hervorgeht und der Gedanke erst hinterher darauf kommt, jene Wirklichkeiten als die Seinigen zu behaupten.

Zu diesem Ende müssen einige logische und psychologische Untersuchungen vorangeschickt werden, welche die Entstehung des Zweckbegriffes im Verstande zum Objekte haben.

Es ist Thatsache der Erfahrung, daß die Vorstellungen, welche durch die Außenwelt in uns erregt werden, nicht für sich fest in der Seele fixirt bleiben, sondern, wenn auch die äußere Erregung aufhört, alsbald eine Reihe mannigfaltiger anderer Vorstellungen, die theils vorher im Vorrathe des Gedächtnisses angesammelt waren, theils uns gänzlich unbekannt sind, rege machen und in buntem Gewirr der Seele vorführen. Dies Vermögen der Vorstellungen sich gegenseitig zu erregen, bezeichnen wir mit dem Namen Phantasie oder Ideenassociation; die ursprünglichen, durch die Außenwelt erregten Vorstellungen, welche durch die folgenden verdrängt werden, pflegen dann in den Inhalt des Gedächtnisses überzugehn, womit wir eben den Zustand derselben bezeichnen, in

welchem die Eindrücke gewissermaßen latent geworden und nur eine Combination gewisser anderer Vorstelluugen im Stande ist, dieselben plötzlich wieder dem Geiste vorzuführen. Vorstellungen zum Unterschiede von Gedanken heißen sie wegen ihres empirischen Ursprunges und ihres Fortganges an empirischen Anschauungen, während der Gedanke in der Form der Wissenschaft und des Systems seinen Inhalt mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus sich selbst erzeugen muß.

Die Nothwendigkeit in der Entstehung nicht nur der eigentlichen Gedanken, sondern hauptsächlich der leichteren Vorstellungen und Eindrücke, mögen sie uns schon länger bekannt sein oder sich zum Erstenmale in der Ideenassociation bilden, wird leicht übersehen, man weiß nicht wie und woher sie kommen und wodurch ihr Erscheinen aus anderen ihnen vorangegangenen Anschauungen und Vorstellungen bedingt ist; aus diesem Grunde nennt man das plötzliche Auftreten neuer Kombinationen derselben Einfälle, und hält diese für die Produkte einer sehr niederen Geistesthätigkeit, theils mit Recht, weil sie sich ihrem Inhalte nach nur äußerlich gegen einander verhalten, theils aus Unkenntniß der Gesetze, durch welche ihr Auftreten im Geiste bedingt ist, welches man daher der Spontaneität der Einbildungskraft, der Willkühr und dem Belieben zuzuschreiben pflegt. Daß jedoch auch in dieser Beziehung eine absolute Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit stattfinden müsse, warum bei diesem Zustande des Geistes und bei dieser Beschaffenheit der äußeren Eindrücke auch gerade eine solche und keine andere Reihe von Vorstellungen in uns erregt wird — daran ist nicht zu zweifeln, da wir uns keine Veränderung und Entstehen ohne Kausalität denken können, wenn uns auch die Gesetze, nach welchen jene wirkt, in den meisten Fällen zur Zeit noch unbekannt sind.

Selbst der gemeine Menschenverstand giebt zu, daß bei der Ideenassociation eine Art Zusammenhang der Bilder und Vorstellungen stattfinde, wenn er auch die dabei waltende absolute Gesetzmäßigkeit läugnet, schon aus dem Grunde, weil sich in den neu entstehenden Bildern immer wenigstens Ein Punkt findet, wo

sie mit den vorigen zusammenzuhängen scheinen. Diesen Umstand wird man regelmäßig bei näherer Beobachtung nicht nur bei dem sogenannten vernünftigen Nachdenken, sondern auch in den mannigfaltigen Abwechslungen der Traumbilder ohne Ausnahme bestätigt finden. Es mag seltsam und unerhört scheinen, auch in dieser niedrigsten Form aller Geistesthätigkeit einen bestimmten Fortgang nach Kausalität zu fordern; allein ohne Gesetzmäßigkeit, sei sie von innen oder von außen herstammend, können wir nichts begreifen; wir können uns daher wohl in Bezug auf jenen Vorgang vorläufig unserer Unkenntniß bescheiden, allein nie dürfen wir diese durch allgemeine nichtssagende Ausdrücke wie Gesetzlosigkeit, Spontaneität, Willkühr u. s. w. verdecken, noch weniger auf die Möglichkeit einer tieferen Erkenntniß hierin Verzicht leisten. Schon der oben erwähnte in allen dergleichen Zuständen stattfindende Zusammenhang im Fortgange der Bilder und Erscheinungen, der oft erst nach der sorgfältigsten Betrachtung und Zurückrufung derselben in's Gedächtniß hervortritt, muß uns auf den Gedanken führen, daß es selbst im Traume vernünftig hergehen muß, wie sich das auch gar nicht anders denken läßt.

Das Dasein von Gesetzen, nach welchen im wachen denkenden Zustande des Geistes die Bilder und Vorstellungen einander fordern und folgen, ist schon von mehreren Philosophen angedeutet und vermuthet worden. Man hat dann, um dieselben näher zu ergründen, nach den Umständen gesucht, durch welche Eine Vorstellung am leichtesten mittelst der Anderen hervorgerufen werden könne und hat als die hauptsächlichsten Bedingungen derselben das Aneinandergrenzen im Raume, in der Zeitfolge, das Analoge in den hervorstechendsten Merkmalen und dergleichen mehr aus der Erfahrung gefunden, ohne jedoch tiefer in diesen Zusammenhang einzudringen. Erst Herbart hat den Anfang zu einer mathematischen Betrachtung der psychologischen Erscheinungen gemacht und wenn auch, wie in gewisser Hinsicht vorauszusehen war, sein Versuch mißglücken mußte, so zeigt sich dennoch daraus, wie sehr er und mit ihm mehrere andere Philosophen von der Nothwendigkeit des Vorhandenseins von Gesetzen der Ideenassociation überzeugt waren.

Wenn in Bezug auf diesen Versuch Herbart's neuerdings gesagt worden, daß das blos eine verunglückte Idee gewesen sei und daß man nicht daran denken könne mit den abstrakten mathematischen Größen sich den konkreten Gestalten des geistigen Lebens nähern zu wollen, so ist dies einerseits entsprungen aus der Neigung in solchen scheinbar gesetzlosen Vorgängen die Nothwendigkeit zu übersehen und zu glauben, daß man hier auch wohl einmal ohne Gedanken fortkommen könne, andererseits ist auch der jetzige Standpunkt der Mathematik und unsere Unkenntniß von der Natur des Geistes im Verhältniß zur Materie daran Schuld, daß man hier für's Erste nicht zu einem genügenden Resultate kommen kann und daß man allerdings noch nicht daran denken dürfe, mit Differential- und Integral-Rechnung, wie dies wohl geschehen ist, die psychologischen Vorgänge der Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen. Auch erhellt zuerst, daß die hier stattfindenden Gesetze sehr komplizirt und auf eine Menge von physiologischen und pathologischen Umständen gegründet sein müssen, deren Kenntniß uns bis jetzt noch mangelt. Das Verhältniß der mathematischen Erkenntnißweise zur philosophischen und die Anwendbarkeit des Mathematischen auf philosophische Gegenstände ist noch ein sehr unbekanntes Gebiet und kann hier nicht näher erörtert werden, wo es nur darum zu thun ist, die Gesetzmäßigkeit im Vorgange der Ideenassociation festzuhalten.

Es ist Thatsache, daß wir uns fortwährend in einem Kreise von Anschauungen befinden, in welchem wir theils äußere Gegenstände, deren Verhältniß zu uns wir hier unerörtert lassen, theils uns selbst in unseren inneren Zuständen als anschauend betrachten. Dies ist der Unterschied der Anschauung von der Vorstellung, denn wenn wir etwas nicht Gegenwärtiges, also etwas Vergangenes, Zukünftiges oder überhaupt Mögliches uns vorstellen, so will dies weiter nichts sagen, als daß wir hierin uns selbst anschauen in irgend einem Zustande des unmittelbaren Anschauens eben dieses Vergangenen oder Zukünftigen, als Gegenwärtigen.

Etwas Aeußeres können wir nur als Gegenwärtiges anschauen, Etwas der Vergangenheit oder Zukunft Angehöriges aber

nur in Verbindung mit unserem Ich, d. h. als eben dieses Ich im Zustande des gegenwärtig Anschauens.

Unser Vorstellen ist also ebenfalls Anschauen, Erfahrung eines Zustandes unseres Ich und zwar nicht als leeren, sondern mit Anschauungen und Eindrücken unmittelbar erfüllten, wobei uns aber freilich die Erfahrung lehrt, daß das, was wir mittelst dieser sekundären Anschauung erfahren, ein ganz Anderes ist, als wenn wir es unmittelbar als äußeres Objekt wahrnehmen, weshalb wir sagen, daß jenes eben nur ein Bild der wirklichen Erfahrung sei.

Vergleichen wir den angeschauten Zustand unseres Ich — oder deutlicher ausgedrückt — eine Vorstellung mit unserem gegenwärtigen Zustande unmittelbarer Anschauung, so kann erstere den Geist mit mehr oder weniger Lust erfüllen, ihn zu größerer oder geringerer Thätigkeit anreizen, oder wie man es sonst nennen will, genug wir ziehen vermöge eines uns unbekannten Gesetzes vor, bei jener Vorstellung mehr oder weniger zu verweilen und die unmittelbar gegenwärtige Anschauung zu vergessen. Ist es also der Fall, daß uns jene Vorstellung oder die Anschauung eines anderen als gegenwärtigen Zustandes unseres Ich uns mehr Lust gewährt als das unmittelbare Gefühl der Gegenwart, so werden wir diese leicht übersehen und uns jene desto mehr zu vergegenwärtigen suchen. Wie vorhin erwähnt, wird aber der vorgestellte Zustand nie den unmittelbar angeschauten überwinden können, weil ersterem die Macht der Wirklichkeit und Unmittelbarkeit, die uns in letzterem trotz unseres Widerstrebens ergreift, fehlt und wir werden daher einen Ausweg suchen, die Gegenwart wegzuschaffen, mit dem Bewußtsein, an ihrer Stelle den angeschauten ideellen Zustand unseres Ich zu setzen, d. h. unsere Vorstellung zu realisiren. Bei diesem unserem Thun verwandelt sich jene Vorstellung in einen Zweck und wir sagen daher, wir haben einen Zweck, wenn wir uns bemühen, die Gegenwart durch Realisirung einer Vorstellung von einem uns **besser** erscheinendem zukünftigem Zustande unseres Ich zu ersetzen.

Genau genommen geschieht jedes bewußte Handeln — und alle vernünftigen Menschen handeln mit Bewußtsein — mit Rücksicht auf eine zu realisirende Absicht oder Vorstellung, und zwar eines Besseren als des Gegenwärtigen; sonst wäre auch kein Grund vorhanden, warum die Menschen sich nicht mit der Gegenwart immer zufrieden geben könnten; sie würden dann, statt zu handeln, sich von den äußeren Dingen fortreißen lassen und zu einem Spiele der Naturkräfte werden.

Ein schwieriger Punkt bei der Lehre von der Entstehung des subjektiven Zwecks ist die Bestimmung des Besseren, wodurch der Geist die Realisirung einer Vorstellung an die Stelle der Gegenwart zu setzen verleitet wird. Viele Philosophen und sogar Spinoza — obgleich es seinem ganzen Systeme direkt zuwiderläuft — haben gesagt, wir erwählen etwas nicht, weil wir dies für besser halten, sondern wir halten es für besser, weil wir es erwählen; wonach also der Akt des Erwählens ein vollkommen freier, indem wir nicht durch die geringste Ursache bestimmt werden, uns für dieses oder jenes zu entscheiden; es ist jedoch leicht, das Irrige dieser Ansicht einzusehn, so wie auch, weshalb Spinoza selbige als für die Konsequenz seines Systems nöthig erachtete, wenn man bedenkt, daß unser Geist im Akte des Erwählens allzuleicht das Bessere der Vorstellung selbst mit dem ihrer Realität verwechselt, meinend, daß der verwirklichte Zustand ganz denselben Eindruck auf sein Wohlgefallen oder Mißfallen erregen müßte, als der vorgestellte, was jedoch nie vollkommen der Fall ist. Denn wir haben gar keinen Grund, von verschiedenen Vorstellungen und ideellen Eindrücken gerade diese eine, die wir zur Realisirung wählen, den andern vorzuziehn, als weil wir sie eben für besser halten als die übrigen, wobei wir immer noch etwas ganz Anderes im Sinne haben, als das, was uns unmittelbar zur Realisirung der Vorstellung anzutreiben scheint, wenn wir auch im Akte des Wählens nicht immer im Stande sind, den Grund gerade dieser Wahl uns klar anschaulich zu machen; und wir werden später sehn, daß uns eben dieses Besser der gewählten Vorstellung über den zunächst vorliegenden endlichen Zweck hinaus-

treiben wird zu einem unendlichen Progreß von Zwecken, die, weil sie ihrem Begriffe nach, nur als in einer unendlichen Reihe sich entwickelnd, dargestellt werden können, eben den Begriff des Zweckes dadurch vernichten und denselben sowohl im unendlichen Progreß der Zwecke, wie im Regreß der Mittel auflösen, so daß er nur durch gewaltsames Eingreifen in diesen Verlauf durch Aufstellung eines Endzweckes vorläufig gesichert werden kann.

Wir hätten anstatt der ganzen bisherigen Untersuchung die eben gewonnene Definition des Zweckes, als aus der Erfahrung bekannt, voranstellen können, allein es war hier darum zu thun, diesen Begriff, der doch schon nicht so ganz einfach ist, als er gewöhnlich erscheint, aus seinen Elementen — wenn auch nur auf empirische Weise, denn anders kann bei der Behandlung einer so einzelnen, aus dem Ganzen herausgerissenen Kategorie nicht verfahren werden — zusammenzusetzen, um hauptsächlich zur Einsicht zu gelangen, daß zunächst nur die Vergleichung der Gegenwart mit der Vorstellung eines anderen Zustandes unseres Ich uns zur Realisirung des letzteren treibe.

Wir gehen nun zur Verwirklichung der Zweckvorstellung über und fragen: Wie kann diese überhaupt realisirt werden? —

Wäre die Verwirklichung der Zweckvorstellung unmittelbar nach dem Akte des Wählens möglich, so würden wir sie eben gar nicht Zweck nennen, sondern unmittelbare oder, wie man sagt, spontane Willensäußerung, freie Handlung; so wie wir aber genöthigt sind, die beabsichtigte Handlung nur vermittelst anderer Handlungen auszuführen, so wird erstere uns zum Zweck, dessen Begriff also wesentlich das Mittel voraussetzt, so daß ohne Zweck kein Mittel und ohne Mittel kein Zweck denkbar. Wenn wir genau aufmerken, so finden wir, daß fast alle unsere Handlungen, in die wir zunächst unsern Willen legen, vermittelt sind durch andere ähnliche und daß wir überhaupt nie, so zu sagen, unmittelbar etwas auszuführen vermögen. Zu den unmittelbaren Handlungen sind höchstens die sich an unserm Körper ereignenden und durch nichts Aeußeres vermittelten Vorgänge zu rechnen, in denen Entschluß und That zusammenfällt, wo Wille und Aeußerung des-

selben identisch sind; sie heißen darum auch unwillkührliche oder unbewußte Handlungen, weil zum Bewußtsein in der That ein Wille und Wissen gehört, welches allein durch die zur Handlung nöthige Vermittelung hervorgerufen wird. Diese unsere unbewußten Aeußerungen an unserem Körper, wie z. B. die Bewegung eines Gliedes, das Aussprechen eines Wortes u. dgl., welche zunächst die Grundanfänge aller Handlungen bilden, sind näher betrachtet, selbst wieder Zwecke, nur daß hier durch Gewohnheit das Mittel mit dem Zwecke so verwachsen ist, daß wir beide kaum zu unterscheiden vermögen. Denn um ein Glied zu bewegen, ein Wort aussprechen zu können, müssen wir die entsprechenden Muskeln verkürzen, zu diesem Zwecke wieder müssen wir die Nerven darauf wirken lassen u. s. f., ohne daß wir nach unseren bisherigen Kenntnissen hievon durch solche Reflexionen, mögen wir sie auch noch so weit zurück verfolgen, unser innerstes Ich als **primus motor** aufzuweisen im Stande wären. Weil wir aber in diesen Vorgängen nicht vermögend sind, den Akt unseres Entschlusses von dem der Ausführung in der Zeit zu unterscheiden und der Wille mit der That hier zusammenfällt, so können wir vorläufig mit Recht diese Handlungen als unmittelbare vorstellen und annehmen, daß hier der Wille (als wirklicher bewußter Wille) ohne Vermittelung sich realisire.

Bei der Zergliederung solcher psychologisch-physiologischer Erscheinungen, wenn man diese auf Muskelkontraktion, Irritabilität, Nervenfluida u. dgl. zurückgeführt und damit erklärt zu haben glaubt und man dann sieht, daß man damit eben noch nicht von der Stelle gekommen, so pflegt man Alles auf den Geist oder die Seele zu schieben, dessen Geschäft es dann sein soll, auf die feineren Körpertheile wie Nerven und Muskeln einzuwirken, und freut sich dann darüber, wie doch Alles so ganz einfach und natürlich zugeht. Fragt man aber weiter, wie denn am Ende diese Seele, die man zur Deutlichkeit noch als unkörperlich bezeichnet, auf die körperlichen Dinge, und wären sie auch noch so fein, wirken kann, so erhält man die Antwort, daß dies hauptsächlich durch Willenskraft und andere Kräfte, Vermögen und Fähigkeiten des

Geistes geschehe, während doch der Gedanke so nahe liegt, daß, da wir mit alledem aus dem Bereiche der Körperwelt nicht herauskommen, es uns daher wohl gefallen lassen müssen, daß hinter allen Thätigkeiten doch am Ende nichts weiter, als eben unser Körper stecke, der das gesuchte Innere ist, welches hier mit dem Aeußeren zusammenfällt.

Man braucht diese Behauptung nicht gleich für Sensualismus und Materialismus zu nehmen, als ob damit gesagt sein solle, daß der Geist weiter nichts sei als Blut, Knochen und dergleichen, während es doch nach obiger Annahme wohl noch zwischen Körper und Körper zu unterscheiden giebt und selbst der gröbste Materialismus zugeben muß, daß mit Blut, Knochen, Nerven u. s. f. noch immer kein Körper, d. h. kein selbstständiger Organismus gegeben ist.

Indem wir also diese unmittelbaren Handlungen auf sich beruhen lassen, und es der Naturphilosophie anheimstellen, diese Aufgaben auf befriedigendere Weise als bisher zu lösen, werden wir fortan nur mit den vermittelten Handlungen zu thun haben und jene unvermittelten nur als erste Mittel zu diesen ansehn.

Der die Ausführung des zunächst gefaßten Zweckes vermittelnden Handlungen sind ungemein viele, denn jedes Mittel wird uns wieder zum Zweck und dieses hat wieder ein Mittel u. s. f., bis wir zu dem oben erwähnten ursprünglichen Mittel kommen, welches unmittelbarer Willensakt ist und von wo aus der Wille sofort seine Wirklichkeit in die gegenständliche Welt überträgt und eine vom Individuum abgetrennte Wirklichkeit erzeugt, die mit diesem nur noch durch den Gedanken des darin waltenden Zweckes zusammenhängt. Daß wir in diesem Gewirre der zahlreich vermittelnden Vorgänge besondere zum Zweck erforderliche Handlungen als Mittel bezeichnen und von den übrigen unterscheiden, geschieht eben nur nach rein subjektiven Rücksichten, während doch in der gegenständlichen Welt der Handlungen kein Grund zu einer solchen Unterscheidung liegt. Haben wir z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, so bezeichnen die von uns zu diesem Zwecke hervorgehobenen Handlungen, als Herbeischaffung von Materialien,

Behauen der Steine, Verfertigen der hiezu nöthigen Werkzeuge u. s. f. nur subjektive Momente, in denen unsere zweckmäßige Thätigkeit eine verschiedene Richtung hat, Momente, in welchen das Subjekt von Neuem die Objekte so zurichtet, daß sie in ihrer Wechselwirkung seinen Zweck erfüllen.

Geben wir auf unsere Thätigkeit hiebei genauer Acht, so merken wir, daß in jedem Augenblicke unserer Arbeit ein Zweck erreicht ist, wie auch in demselben Augenblicke dieser Zweck zum Mittel wird und ein neuer Zweck beginnt; es ist aber wiederum in der ganzen Reihe der von unserer Thätigkeit herrührenden Veränderungen in der Erscheinungswelt kein Moment, in dem wir sagen könnten, daß hier ein Zweck völlig abgeschlossen sei und nun ein neuer, von dem vorigen völlig unabhängiger seinen Anfang nehmen könne, sondern wo wir einen solchen Punkt antreffen, sind es nur subjektive Rücksichten, die uns zu einer Eintheilung des unendlichen Progresses der Erscheinungen antreiben. Wir können daher unter Mittel zum Zweck nur die in Bezug auf uns hervorstechendsten Momente dieser Reihe verstehn oder allgemein einen oder mehrere durch uns anscheinend unmittelbar hervorgebrachte Zustände in der gegenständlichen Welt, die durch ihre Wechselwirkung auf einander einen neuen von uns als Zweck beabsichtigten derartigen Zustand hervorbringen. So entsteht hier die Frage, ob es zu jedem beabsichtigten Zweck ein Mittel gebe und ob es unserem Geiste immer möglich sei, zu jenem das erforderliche Mittel ausfindig zu machen.

Ist es dem Verstande darum zu thun, eine Zweckvorstellung zu realisiren, so wird er gewöhnlich nicht lange darüber nachdenken, ob solches überhaupt möglich ist, ob es nicht den ihm bekannten (vielleicht auch den ihm unbekannten) Naturgesetzen widerstreitet, sondern er wird frisch ans Werk gehn und auf verschiedenen Wegen die Verwirklichung seiner Vorstellung durch das Auffinden der hiezu nöthigen Mittel versuchen. Gelingt ihm dies auf keine Weise, so wird er dennoch nichts über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Ausführung entscheiden können, was er vor seinen Versuchen noch weniger zu thun im Stande war, sondern er

wird höchstens berechtigt sein, einzugestehen, daß es ihm auf dem bisher von ihm eingeschlagenen Wege unmöglich war. So z. B., wenn es der Zweck eines Chemikers ist, einen Stoff aus seiner Verbindung chemisch auszuscheiden, so wird er, nachdem er diese mit anderen Stoffen und Verbindungen zusammengeschmolzen oder auf welche Art in innige Berührung gebracht und ihm seine Absicht doch nicht gelingt, sagen müssen, daß dies ihm bis jetzt nicht möglich gewesen, nicht aber, daß sein Zweck zu erreichen überhaupt unmöglich wäre, eben so wenig wie er behaupten darf, daß es unmöglich wäre, irgend einen Stoff in Gold oder in ein anderes Metall zu verwandeln, wenn dies auch bis jetzt noch nicht möglich gewesen; man hat in dergleichen Fällen wohl zwischen nicht möglich und unmöglich zu unterscheiden. Unmöglichkeit bezieht sich immer auf die objektive Wesenheit der Dinge, während das Nichtmögliche nur ein Verhältniß unserer Thätigkeiten zu den Dingen ausdrückt.

Die Frage, ob etwas überhaupt möglich sei oder nicht, werden wir vor der Realisirung des Zweckes selbst nie bestimmt beantworten können: sie kann sich uns erst im Laufe der hiezu nöthigen Arbeiten bestimmen. Hätten wir diese Aufgabe von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit überhaupt irgend einer Realisirung gelöst, so würde sich damit die zweite Frage nach dem Wege, der uns zum Zwecke führt, von selbst erledigen; da aber jenes nicht der Fall war, indem sich die Frage definitiv gar nicht und partiell nur in der Behandlung der zweiten Aufgabe beantworten läßt, in sofern sich nämlich die Möglichkeit von Etwas uns empirisch durch Realisirung desselben darthut, so können wir sogleich zu letzterer übergehn.

Man könnte hier einwenden, daß wir dennoch im Stande sind, in gewissen Fällen über die Möglichkeit einer Realisirung unserer Absichten **a priori** zu entscheiden, wenn uns nämlich die Gesetze bekannt sind, nach denen unser Zweck aus bestimmten Mitteln hervorgehn muß. In diesem Falle muß man jedoch bedenken, daß diese Gesetze größtentheils uns nur aus der Erfahrung bekannt sind, sie mithin keine allgemeine Gültigkeit haben, anderer-

seits aber, daß sie uns wohl anweisen, aus den gehörigen Mitteln auf die daraus folgenden Zwecke zu schließen, (und auch dies nicht immer mit absoluter Gewißheit), sie werden uns aber nie dazu verhelfen können, zum Zwecke die nöthigen Mittel nach ihrer Anleitung zu finden. Diese Umstände können erst hernach ausführlicher behandelt werden.

Ohne hier näher auf den Begriff der Möglichkeit einzugehn, wie er sich geschichtlich, (hauptsächlich durch Kant, welcher bekanntlich darthat, daß, um die Möglichkeit eines Dinges zu behaupten, noch mehr gehöre als die bloße Anwendung des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs) entwickelte, muß bemerkt werden, daß in dem Gebiete des subjektiven Zweckes zwei Arten von Möglichkeiten zu unterscheiden sind, indem wir darauf achten, ob einerseits die Mittel, aus denen eine zu realisirende Absicht nothwendig erfolgen muß, überhaupt denkbar sind und ob sie nicht den Naturgesetzen widersprechen und andererseits, ob wir auch im Stande sind, diese Mittel zur Vollführung des Zweckes herbeizuschaffen, so daß hier also eine subjektive und eine objektive Möglichkeit zu unterscheiden. Mit Beachtung dieses Unterschiedes läßt sich viel Gerede über Möglichkeit und Unmöglichkeit ersparen. So z. B. wenn gefragt wird, ob es möglich sei, daß die Erde aus ihrer Bahn gebracht werden könne, so ist dies einerseits zu bejahen und widerspricht nicht den Naturgesetzen, daß durch Anstoß eines fremden Körpers oder dergleichen eine solche Wirkung hervorgebracht werden könne, andrerseits muß die Frage, ob wir, die wir auf der Erde befindlich, dies bewirken können, verneint werden, da nach einem bekannten mechanischen Gesetze es uns nie möglich sein wird, wenn wir auch noch so große Kräfte besäßen, die Bahn, welche der Schwerpunkt der Erde beschreibt, abzuändern.

In den meisten Fällen sind wir bei solchen Fragen nicht im Stande allgemein zu bestimmen, ob die Herbeischaffung der nöthigen Mittel zum Zwecke unseren Kräften entspricht oder je entsprechen wird.

Die Frage, ob es dem Subjekte unbedingt möglich sei, seine Zwecke zu realisiren, zerfällt also in die beiden anderen Fragen, ob

es die nöthigen Mittel theoretisch aufzufinden, und ob es diese nach deren Kenntniß auch zu erreichen vermag. Das letztere, wie schon erwähnt, läßt sich, da es hiebei ganz auf die zufälligen Kräfte des Subjekts und auf dessen Kenntniß von den Naturgesetzen ankommt, nur so weit unsere Erfahrung ausreicht, einigermaaßen bestimmen. Was aber die erstere Frage nach Erforschung des Mittels betrifft, so lehrt uns die Erfahrung, daß dieses uns bei den meisten zu realisirenden Zweckvorstellungen sogleich einfällt, wenn das Subjekt sich auch der näheren Vorgänge hiebei nicht bewußt wird. Wenn wir daher näher über den hier obwaltenden psychologischen Prozeß nachdenken, so werden wir am besten die Wege finden, auf denen das Bewußtsein von der Zweckvorstellung zur Vergegenwärtigung des Mittels zurückschreitet und zwar sind diese a) der Weg der Ideenassociation, b) der Analogie, c) der Weg des Vernunftschlusses.

a) Der Weg der Ideenassociation.

Zwecke, die wir häufig und alltäglich durch dieselben Mittel entweder selbst realisirt oder vor unsern Augen haben verwirklichen sehen, können uns, wie man zu sagen pflegt, so zur Gewohnheit werden, daß uns beim Gedanken des Zweckes auch unmittelbar das nöthige bisher angewandte Mittel sogleich einfällt, wenn wir uns dieser Thatsache auch nicht sofort bewußt werden, sondern annehmen, daß die Erkenntniß des Mittels in diesem Falle auf anderem Wege, etwa durch Schlüsse und dergleichen zu unserem Eigenthum werde. Die Widerlegung einer solchen Annahme ergiebt sich am leichtesten daraus, daß jene Eigenthümlichkeit nur bei Zweckvorstellungen von obiger Beschaffenheit stattfindet, dagegen sich bei einem uns ganz unbekanntem und bisher nie realisirtem Zwecke auch die Erkenntniß der Mittel nicht so von selbst ergiebt, sondern erst durch vielfaches Bemühn und Nachforschen. Das erstere findet daher am meisten bei Realisirung alltäglicher Zwecke statt, welche die Fortdauer der Funktionen unseres Organismus betreffen. So treibt das Gefühl des Hungers den Menschen an, einen Organismus wieder in den normalen Zustand zu versetzen und er ergreift zu diesem Ende unwillkürlich das Mittel des Essens,

ohne lange nachzudenken, ob ihn dies auch zum Zwecke führen wird, ohne Zweifel wegen der alltäglichen Gewohnheit und der daraus entstehenden Ideenverbindung jenes Gefühls mit der Vorstellung des Nahrungsmittels. Haben wir den Wunsch ein Haus zu bauen, so wird der Gedanke an die herbeizuschaffenden Steine nahe liegen, weil wir jenen Zweck oft haben vollführen sehn und uns daher vermöge der Ideenassociation mit dem einen Gedanken auch zugleich der andere erregt wird; eine Absicht, welche wir nie haben ausführen sehn — zu deren Vermittelung werden wir auch auf diesem Wege nie gelangen können.

Gewöhnlich pflegt man die unmittelbare Erkenntniß der Mittel zu alltäglichen Absichten — wie etwa Essen und Trinken — dem sogenannten Instinkt zuzuschreiben, womit dann weiter nichts gesagt ist, als daß man eben keinen vernünftigen Grund jener unmittelbaren Erkenntniß anzugeben im Stande ist.

Die Erklärung durch Ideenassociation läßt uns zwar auch mit dem näheren Vorgange hiebei unbekannt, weil wir die Gesetze derselben noch nicht genau kennen, allein sie führt doch diese Erscheinungen auf ein allgemeineres und der wissenschaftlichen Bestimmung fähigeres Prinzip des Bewußtseins zurück, als dies mit dem Hin- und Herreden von Instinkt, Trieb und dergleichen der Fall sein kann.

Unter Instinkt versteht man eigentlich das unbewußte unmotivirte Auffinden und Anwenden der Mittel, die zur Selbsterhaltung nothwendig sind.

Dies bewußtlose Thun ist es auch, welches uns am meisten dabei auffällt und unerklärlich scheint, indem wir selbst alle unsere Handlungen denkend zu vollbringen glauben, was jedoch insofern nicht immer der Fall ist, als uns die Gedanken meistens durch uns unbekannte Gesetze der Ideenassociation von selbst zuzukommen pflegen, weshalb sie alsdann aber auch nicht mehr Gedanken, sondern nur Vorstellungen genannt werden können, indem zu ersteren erforderlich ist, daß sich unser Bewußtsein selbstständig darin erhält, welches bei letzteren nicht der Fall ist.

Bei Vorstellung eines auszuführenden Zweckes pflegen uns,

wie man sagt, mancherlei Ideen, die zugleich in unserer Phantasie aufgeregt werden, nebenher einzufallen und unter diesen wäre es nöthig, die zu wählen, welche wirklich die Mittel an die Hand geben; allein fast jede solcher Vorstellungen, die in uns durch die Idee des auszuführenden Zweckes erregt worden, steht in gewisser Verbindung mit dem eigentlichen Mittel zu jenem; das nach diesem forschende Bewußtsein wird außerdem, um zu prüfen, ob es auch wirklich und auf welchem Wege es zum Ziele führt, versuchen, ob denn aus diesem Mittel in Wahrheit nach Kausalgesetzen der Zweck hervorgehen könne und dies ist ein Hauptpunkt für die Bestimmung des Mittels. Einerseits sind dem Verstande die Gesetze, nach welchen hiedurch die Absicht realisirt wird, bekannt, dann wird er dieselben in Gedanken auf den vorliegenden Fall anwenden und bald die Tauglichkeit oder Untauglichkeit des Mittels erfahren (je nachdem nämlich in dem Kausalnexus, der sich aus dem oben gedachten Mittel und den dazu gehörigen Naturgesetzen ergiebt, der verlangte Zweck zum Vorschein kommt oder nicht). Im letzteren Falle wird er sich dann nach einem anderen Mittel umsehen, welches er auf demselben Wege wie das erste findet, prüft, u. s. f., bis er Eines gefunden hat, welches ihm theoretisch genügt, und welches er praktisch in Ausführung zu bringen vermag. Andererseits, sind dem Verstande jene Gesetze und überhaupt der Kausalnexus zwischen Zweck und Mittel unbekannt, so wird er sich unmittelbar an die ihm durch Ideenverbindung gegebenen Mittel wenden und da er a priori hier nicht bestimmen kann, welches derselben ihm zu seiner Absicht genügt, so wird er mit einem nach dem anderen, aber sofort praktisch seinen Zweck zu erreichen streben, bis er das passende Mittel gefunden. Es bleibt dies jedoch ein vages Versuchen, bei welchem die meiste Mühe und Arbeit, oft selbst ohne mit Erwerbung neuer Kenntnisse verbunden zu sein, verloren geht. Beispiele zu diesen beiden Formen der Erkenntniß des Mittels finden sich sehr häufig im gewöhnlichen Leben wie in der Wissenschaft. Ein Arzt z. B. der einen Kranken heilen will, wird sich bei dessen Krankheit sogleich des Mittels erinnern, welches er bei Anderen in demselben Falle

mit Erfolg angewandt hat und nicht säumen, dasselbe auch hier zu gebrauchen; liegt nun ein bekanntes Naturgesetz zu Grunde, nach welchem das Mittel mit Sicherheit unter übrigens bekannten Krankheitsumständen wirken muß, so kann der Arzt immer voraussehn, in wie fern der Patient dadurch geheilt wird; ist dies aber nicht der Fall und kein anderer Grund der Anwendung vorhanden, als weil jenes in einigen ähnlichen Fällen geholfen hat, wie es gewöhnlich zu sein pflegt, so ist der Arzt nie im Stande zu bestimmen, wenn er die Natur des Kranken auch noch so genau kennt, ob er in diesem Falle genesen oder mit der Arznei zu Tode gefüttert werden wird. Aehnlich verfährt der Mathematiker bei Lösung seiner Aufgaben. Sollen etwa die Wurzeln einer Gleichung niederen Grades gefunden werden, so kennt er die mechanischen Operationen, durch welche diese genau oder annähernd berechnet werden können und wendet sie im vorliegenden Falle mit Erfolg an; bei einer Gleichung des höheren Grades ist dies nicht der Fall; er wird daher versuchen, eine solche durch beliebige zufällige Operationen auf eine andere der Auflösung fähige Form zu bringen oder, wenn ihm dies nicht gelingt, eingestehn, daß er nicht im Stande ist, diese Aufgabe mathematisch zu lösen.

Wie leicht zu sehn, haben alle diese Wege das Mittel zum Zweck zu finden und es auf seine Anwendbarkeit zu prüfen, etwas ganz Aeußerliches, Zufälliges, Ungenaues und gehören insofern nicht innerlich der Wissenschaft an, welche doch ihren Stoff nicht durch zufällig hineingebrachte Mittel entwickeln, sondern durch die demselben inwohnende Methode darstellen soll; dennoch mußten jene Formen hier berücksichtigt werden, weil sie die Grundlagen des gewöhnlichen Thuns und Treibens des praktischen Bewußtseins bilden. Denn in der That haben die meisten Handlungen im gewöhnlichen Leben jene ganz empirischen Triebfedern der Gewohnheit, Ideenassociation, Phantasie, und die Form der Zufälligkeit und Charakterlosigkeit, wenn sich auch die Leute einbilden, sie dächten etwas dabei; zum Gedanken ist aber noch mehr erforderlich als der Zusammenhang der Vorstellungen nach äußerlichen Merkmalen des Raumes, der Zeit u. s. f., vielmehr wird

hier noch ein Zusammenhang nach ihrem Inhalte und zwar nach den Momenten des ihnen zu Grunde liegenden Begriffes gefordert.

Eine eben so zufällige und äußerliche Methode das Mittel zum Zweck zu finden ist:

b) der Weg der Analogie; in der wir jedoch den praktischen Verstand zuerst einen Versuch zum Gedanken zu gelangen machen sehen, indem er nämlich das Allgemeine über das Einzelne erhebt.

Wie das Wort schon andeutet, geht dieser Weg an dem Faden eines Aeußerlichen, Formellen, nicht zur Sache Gehörigen fort, an einem Schema, welches dem Stoffe zu Grunde gelegt ist, ohne ihn zu begründen und aus ihm hervorzugehen. Die Analogie ist der Hauptpfiff der ehemaligen Naturphilosophie und von Hegel, wie sie dort auftrat, nicht eben sehr schmeichelhaft als die Methode »allem Vortrefflichen seine Haut abzuschinden, damit sie vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgehangen werde« bezeichnet worden.

Das Verfahren nach Analogie ist näher einerseits das Erheben einer Reihe von Thatsachen zum allgemeinen Gesetze, in welchem also dies Gesetz auch auf die nicht beobachteten Fälle übertragen wird, wie dies in den Naturwissenschaften durchgehends der Fall; denn nur in der Mathematik kennen wir Gesetze von absolut allgemeiner und nothwendiger Gültigkeit; andererseits (und dies versteht man gemeiniglich unter dem Verfahren nach Analogie) ist es die Anwendung solcher Gesetze auf Fälle, die mit den als gültig und wahr anerkannten nur in einer ganz äußerlichen Beziehung stehen. Dies ist näher durch Beispiele zu erläutern. Wenn gesagt wird: Alle Körper üben eine gegenseitige Anziehung aus, so ist hier aus einer sehr großen Anzahl von immer zutreffenden Beobachtungen das allgemeine Gesetz gezogen worden, wie dies das gewöhnliche Verfahren des Empirismus ist; wird aber auch zugleich behauptet, daß dies Gesetz auch bei den sogenannten elektrischen und magnetischen Materien oder Flüssigkeiten stattfinde, so ist dies unerlaubt, da diese mit den Körpern höchstens den Namen

von Materie gemein haben, im Uebrigen aber nur eine ganz vage Vorstellung ihres Wesens gegeben werden kann.

Ebenso wenn man nach Analogie behauptet, daß der Mond Bewohner habe, nach der Erde zu urtheilen, so ist dies das Erheben eines einzelnen Falles zur Allgemeinheit, wie es vorhin behauptet wurde, welches Urtheil allein etwas Halt bekommt durch das unbestimmte Annehmen von Bewohnern überhaupt.

Weil man auf solche Weise neue Wahrheiten durch Analogie herauszubringen glaubt, redet man auch von Schlüssen nach Analogie, d. h. solchen Schlüssen, in denen der **terminus medius** etwas von einem Allgemeinen aussagt, was bisher nur von einem in ihm enthaltenen Besonderen gegolten und zwar wird dem Verstande dies Allgemeine unbewußt durch Ideenassociation untergeschoben. Wie es nämlich Thatsache ist, daß, wenn wir zwei Subjekte in Bezug auf eine Eigenschaft mit einander vergleichen, wir gleich an das ihnen gemeinschaftliche Allgemeine denken müssen, so überträgt das Bewußtsein in diesem Falle das Besondere des Einen Subjekts auf das in beiden Subjekten vorhandene Allgemeine und damit zugleich auf das zweite Subjekt. Wir erhalten so einen Schluß, dessen **terminus medius** in sich ein doppelter ist und dessen einer Theil die vom Bewußtsein nebenher gedachte problematische Verallgemeinerung der einzelnen im **major** und **minor** besprochenen Subjekte bildet.

Ob überhaupt und in wie weit der Schluß der Analogie in den Wissenschaften gestattet sein darf, ist hier nicht der Ort zu untersuchen; nur kann hier noch bemerkt werden, daß in einer streng philosophischen Wissenschaft durchaus kein Gebrauch davon zu machen ist, wenn man nicht in den Fehler der ehemaligen Naturphilosophie und zum Theil auch der neuesten Religionsphilosophie, alles Mögliche damit beweisen zu können und sich dann das Beste davon auszusuchen, verfallen will; hingegen ist in den sogenannten historischen Wissenschaften die Anwendung jener Schlußform nicht nur zulässig, sondern höchst erforderlich, zumal hier immer nur annähernde Gewißheit erzielt und die Willkühr der Analogie durch zahlreiche Gegengründe beschränkt werden kann.

Die Anwendung des Schlusses der Analogie zum Erforschen eines Mittels zum Zwecke geschieht folgendermaaßen: Wir erinnern uns bei Einem Zwecke unwillkührlich eines Anderen, früher schon von uns realisirten Zweckes, der, um uns bei der Vorstellung des Ersteren sogleich wieder ins Gedächtniß zu fallen, nur mit jenem unter Ein Allgemeines oder unter eine und dieselbe Kategorie zu gehören braucht. Mit jenem früher ausgeführten Zwecke fällt uns aber auch das damals angewandte Mittel ebenfalls durch die Gesetze der Ideenassociation ein und wir werden unwillkührlich darauf geleitet, es auch in diesem Falle, wo unser Zweck dem früher damit erreichten so nahe zu stehen scheint, anzuwenden. So gebrauchen wir ein Mittel, welches eigentlich nur für jenen ersten Zweck paßt, zur Realisirung einer anderen Absicht, welche zwar mit jener unter einer Kategorie steht, ohne jedoch die Gewißheit eines inneren Zusammenhanges beider Vorstellungen zu haben. Es liegt hiebei die Verallgemeinerung des ersten Zweckobjektes zu Grunde und die daraus folgende Uebertragung des Mittels auf das andere unter jenem Allgemeinen mitinbegriffene zweite Objekt. Es kann nun wohl sein, daß hiebei ganz das richtige, beiden Objekten immanente Allgemeine getroffen wird, allein eben so leicht und noch leichter geschieht es, daß wir beide unter eine von uns willkührlich geschaffene Kategorie bringen, die nur auf äußerliche Beziehungen gegründet ist. So wird oft ein Sprachforscher, um die schwierige Stelle eines Schriftstellers zu erklären, seine Zuflucht zu analogen grammatischen Wendungen bei anderen Autoren nehmen, wodurch er aber wahrscheinlich das Richtige verfehlen wird, weil er nicht auf den eigenthümlichen Geist und Redeweise gerade dieses Schriftstellers sieht. Ebenso geschieht die Jurisdiktion meist nach Analogie, da selten wohl ein Fall mit dem Buchstaben des Gesetzes ganz übereinstimmt und der Richter wird, um das gebührende Urtheil zu treffen, sich nicht so genau an den äußeren Thatbestand halten, sondern zugleich auch den inneren Zustand des Angeklagten, Zurechnungsfähigkeit u. dgl. in Betracht ziehen, aus Besorgniß die That unter einen falschen Rechtstitel zu bringen.

Fast alle menschlichen Handlungen sind mit der Analogie durchwebt und unbewußt bildet sie sich in den meisten die Praxis betreffenden Schlüssen und Urtheilen. In diese Stufe tritt die praktische Vernunft, wenn sie sich aus dem Bereiche der Triebe und Begierden, in welchem ihr kein anderes Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke, als das Gedächtniß und das vage Hin- und Herrathen der Einbildung gegeben, herausgearbeitet hat.

Sie verlangt nach dem Allgemeinen, um einen sichern Halt zu haben in dem Gewirre der Begierden und einzelnen Absichten und findet es zunächst im Schema, dem Allgemeinen in seiner rohesten Form, der Abstraktion; ob dieses Allgemeine seinen Zweckvorstellungen innerlich zu Grunde liege, ob sie im Stande seien sich aus jenem zu entwickeln, das ist ihm einerlei, da er nur einen Leitfaden verlangt, seine Vorstellungen zu verbinden. So, im Wahne, seine Handlungen der Vernunft und dem Begriffe gemäß zu bestimmen, indem es doch weiter nichts gethan hat, als über die zufällige Ideenverbindung hinauszugehn und das nächste abstrakte Allgemeine an seinen Absichten und Zwecken zu erfassen, merkt das Bewußtsein nicht, wie es, von der Aeußerlichkeit der ergriffenen Verstandesabstraktionen umhergetrieben, von allen seinen Handlungen nur die äußere Hülle als durch es selbst bestimmt vorzeigen kann, das Innere, Konkrete der Handlung aber nach wie vor ihm unbegreiflich ist.

Erst durch langen Gebrauch der Analogie und der gewöhnlichen abstrakten Kategorien, erlangt die praktische Vernunft eine gewisse Fertigkeit in der jedesmaligen Bestimmung und Ergreifung ihrer Mittel, welche Fertigkeit man auch praktische Umsicht, auch Glück und Genie zu nennen pflegt, allein zugleich wird ihr die Gewißheit, daß hiebei nicht stehn zu bleiben, sondern ein noch festerer Grund zu suchen ist, auf welchem sich der Zusammenhang zwischen Zweck und Mittel uns auf eine tiefere, umfassendere Weise als bisher kund thut, was nicht nur wünschenswerth, sondern zu einem ruhigen Genusse des Lebens, zu einer Sicherung des Werthes der praktischen Vernunft unumgänglich nothwendig ist. Es ist dies die Forderung der Wissenschaftlichkeit, welche sich wie überall

durch Nothwendigkeit und unbedingte Allgemeinheit ausspricht und durch welche das theoretische Wissen erst in das Praktische übergehen kann.

Die Trennung der Theorie von der Praxis wird, je mehr sich die einzelnen Wissenschaften vervollkommnen, allmählig mehr und mehr verschwinden, denn nur der Mangel an Vollständigkeit der Bedingungen und Einzelheiten ist es, was zur Zeit hauptsächlich in den Naturwissenschaften die Theorie hindert, mit der Praxis zusammenzufallen; analog ist das Verhältniß der theoretischen und praktischen Philosophie. Wie die Geschichte lehrt, hat sich hier fast mit jedem eigenthümlichen theoretischen Standpunkte auch eine von den bisherigen Ansichten verschiedene Moral gebildet; doch ist auch in fast jeder Philosophie die Anwendung ihrer Lehren auf das Leben weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben, weil die Theorie meist nur einzelne äußere Verhältnisse des Lebens, nie aber die konkrete Fülle desselben mit Einem Male zu behandeln im Stande war (man denke z. B. nur an das Vielversprechende der Kant'ischen Moral, die aber in der Praxis doch nur für ein sehr gedankenloses Publikum brauchbar und befriedigend ist). Auf je höheren Standpunkt aber die Philosophie gelangt — und ihr Fortschreiten in der Geschichte ist nothwendig ein Erheben zum Vollkommeneren — desto mehr werden Theorie und Praxis mit einander verschmelzen.

Den beiden bisher entwickelten Momenten der praktischen Vernunft, die uns die Mittel zum Zweck kennen lehrt, entsprechen auch zwei Momente des Wissens, oder diese selbst sind das Erkennen, welches in jenen herrscht, die Stufe des Gedächtnisses und der reflektirenden Abstraktion. Die Ideenassociation, durch welche sich uns das Mittel zum Zweck oft von selbst darbietet, entspricht dem Gedächtnisse, denn das Wissen läuft hier nur an den einzelnen äußerlichen Merkmalen fort, es wird hier eben nur auswendig gewußt. Die zweite Stufe des Erkennens, die des Gedankens in seiner unmittelbarsten Form der Allgemeinheit, der Abstraktion, entspricht der Analogie, einem Allgemeinen, welches, obschon es Gedanke ist, seinem Objekte nur äußerlich anhängt.

Wie das Wissen sich nicht hiemit begnügen kann, so geht es zur Form der Nothwendigkeit über, in welcher allein die wahre Wissenschaft bestehen kann und sucht das Besondere und Einzelne seines Wissens aus einem Allgemeinen, welches jenem innerlich zu Grunde liegt, mit absoluter Gewißheit zu entwickeln. Dies feste immanente Fortgehn des Bewußtseins in seinen Bestimmungen macht den Vernunftschluß aus, durch welchen sich endlich im Begriffe die Wissenschaft vollendet. Dies ist das dritte Moment der theoretischen Vernunft; es konnte hier nur angedeutet werden, eben so wie die beiden übrigen Stufen des erkennenden Bewußtseins, zwischen welchen sich aber noch eine große Anzahl von Zwischenstufen befindet, durch welche der Geist sich hindurcharbeiten muß. Dasselbe geschieht im Bereiche der praktischen Vernunft in der Erforschung der Mittel zum Zwecke, indem diese sich nicht mit der äußerlichen Form der Analogie begnügt, sondern durch Auffindung eines nothwendigen und allgemeingültigen Zusammenhanges zwischen Zweck und Mittel zunächst zur wissenschaftlichen Form des Schlusses fortschreitet und hierin die vollendetste Gestalt des Handelns erlangt zu haben glaubt.

Wir haben nun zu prüfen: 1) in wiefern durch das, was man Vernunftschluß nennt, aus dem Zwecke das Mittel hinreichend erforscht werden kann; 2) ob es, wenn dies nicht der Fall, noch etwas für das theoretische Erkennen wie für die Praxis Wichtigeres, als die Form des Schlusses giebt.

Zu diesem Ende ist der Begriff des Schlusses näher auseinanderzusetzen.

Ein jeder Schluß vermittelt ein Einzelnes (wenigstens ein der Bedeutung nach relativ Einzelnes, wenn auch nicht dem Ausdrucke nach) mit einem Besonderem durch ein, Einzelnes und Besonderes umfassendes Allgemeines. Das Urtheil, in welchem das Allgemeine als das Einzelne umfassend, ausgesprochen wird, ist der **terminus medius**. Dies ist der allgemeine Charakter des Schlusses, dessen verschiedene Arten und Eintheilungen in kategorische, hypothetische u. s. f. uns hier weiter nichts angehn.

Die Ansicht, daß die Substitution, welche ein Subjekt aus einem **terminus** in den andern erleiden muß, den Grund alles Schließens bildet, hat unstreitig viel für sich, woher es sich auch nur erklärt, weshalb zu einem vollständigen Schlusse nie weniger als drei **termini** vorhanden sein dürfen, denn die sogenannten unmittelbaren Schlüsse sind entweder nur Tautologieen, oder es ist der fehlende **terminus** in den beiden andern versteckt enthalten, was sich auch schon aus der Vergleichung der Schlußform mit der mathematischen Substitution ergeben muß. Der Schluß ist daher nur ein Fortgehn an dem Faden des Satzes der Identität (und folglich auch des Widerspruchs) und die verschiedenen Bestimmungen, welche das identische Subjekt erleidet, sind nur die verschiedenen Seiten, von denen ein und dasselbe Subjekt in den verschiedenen **terminis** betrachtet werden kann. Diese mannigfaltigen Seiten unserer Betrachtung, denen dasselbe Subjekt ausgesetzt ist, haben alle mehr oder minder einen Grad von Allgemeinheit, sie umfassen eine gewisse Menge von gleichartigen Subjekten oder selbst Allgemeinheiten und der Schluß besteht darin, das Subjekt durch Substitution aus einer Allgemeinheit in eine andere, jene mit umfassende, zu versetzen. Durch den Schluß erfahren wir also eigentlich gar nichts Neues, vorher Unbekanntes, sondern wir führen nur die im ersten Satze ausgesprochene Wahrheit weiter aus, bringen sie in andere Beziehungen und lassen so die Sache gleichsam von verschiedenen Seiten ansehn, obwohl nicht zu vergessen, daß diese Seiten meistentheils nur von uns selbst gemachte Kategorieen sind; die Neuigkeiten, die wir durch Schlüsse erfahren, stecken also schon vorher in unserem Kopfe und haben wir diese nur zu kombiniren und durch Auswahl eines **terminus medius** beliebig aneinander zu bringen. In dem Gebiete der mathematischen Wissenschaften allein läßt sich von einem Fortschritte des Wissens durch Schlüsse reden (wobei natürlich die Schlüsse der Analogie nicht mitgerechnet werden dürfen), aber wenn wir genauer aufmerken, so schreiten nicht wir in diesem Gebiete durch Schlüsse fort, sondern es ist die Sache selbst, welche sich entwickelt und die einzelnen Schlüsse erhalten wir nur durch Dagegenhalten un-

ſerer Kategorieen; wir greifen mit dieſen Kategorieen in den aus ſich ſelbſt fortſchreitenden Gedanken des Gegenſtandes ein und ziehen ſo einzelne Sätze heraus, wie dies z. B. in der ſyntheti- ſchen Planimetrie der Fall iſt. Ein innerer Fortſchritt dieſer Sätze ſelbſt und deren Zuſammenhang iſt hier jedoch, wie in der ganzen ſynthetiſchen Geometrie und auch in den neueren Methoden der- ſelben ſchwer zu erkennen, ſondern zeigt ſich erſt in der analytiſchen Geometrie; es ſind hier nicht blos andere Zuſtände einer und der- ſelben Sache, die wir durch dieſe herausgeriſſenen Schlüſſe kennen lernen, ſondern die verwandelte Sache ſelbſt, die ihrem Begriffe gemäß aus ſich herausgeſchritten iſt.

Wie die Sache ſelbſt ſich entwickelt, ſo muß auch unſere Er- kenntniß von ihr fortſchreiten. Ziehen wir aus der Reihe der Er- ſcheinungen, welche die Sache uns darbietet, verſchiedene Seiten hervor, ſo können wir dieſe zwar miteinander durch unſere eignen Kategorieen in Beziehung bringen, wir können die verſchiedenen Zuſtände der Sache von einander ſcheinbar ab- hängig machen durch die Form eines daraus gebildeten Schluſſes, allein wenn uns der innere Faden ihrer Verwandlung, wenn uns der Gedanke fehlt, der dem Werden der Sache ſelbſt zu Grunde liegt, ſo werden wir durch unſern Schluß nimmermehr den Zuſammenhang ihrer Momente ausfindig machen, noch weniger dieſe **a priori** konſtruiren können. Wir wenden das Geſagte an zur Prüfung unſerer Fähigkeit, aus einem vorgeſetzten Zwecke auf das erforderliche Mittel zu ſchließen, was wohl am Beſten durch Erläuterung des Zuſammenhanges geſchieht, der in der Wirklich- keit zwiſchen Zweck und Mittel ſtattfindet.

Ein gewiſſer Zuſtand äußerer Dinge iſt Zweck für uns (wir reden hier nur vom ſubjektiven Zweck) und unterſcheidet ſich vom Mittel (welches ebenfalls ein gewiſſer Zuſtand äußerer Dinge iſt) durch nichts, als durch die objektive Bedingung, daß gemäß den Naturgeſetzen oder ſonſtigen geſetzmäßigen Vorgängen, ſie ſeien uns bekannt oder unbekannt, aus dieſem Einen Zuſtande (dem Mittel) jener andere gewünſchte Zuſtand (der Zweck) erfolgt, d. h. Zweck

und Mittel stehen im Kausalnexus, denn kein anderes Bindungsmittel ist zwischen verschiedenen Zuständen äußerer Dinge denkbar.

Die obige Frage ist also darauf zurückgeführt, ob sich von Einem Zustande mit Gewißheit auf einen Andern mit ihm im Kausalnexus stehenden schließen läßt, d. h. allgemein ausgedrückt, ob man aus der Ursache die Wirkung und aus der Wirkung die Ursache erkennen kann, wobei hier nur einstweilen das Letztere in Betracht kommt.

Ein Haupterforderniß zur Einsicht in diese Deduktion ist, daß man überzeugt sei, in dem beabsichtigten Zustande, welchen wir Zweck nennen, objektiv durchaus nichts Anderes als in dem des Mittels zu finden, nur den einfachen Zusammenhang zwischen Wirkung und Ursache, sonst aber durchaus nichts Vollkommneres, noch Besseres, noch dergleichen, da ja das, was den einen zum Zweck, den andern zum Mittel macht, nur in unserer Natur, in unserem Willen und Absicht seinen Grund hat.

Ferner ist die Frage, ob der Zweck ein solches Allgemeines uns darbietet, welches auch zugleich in gewissem Sinne dem Mittel angehört, und hier ergiebt sich zunächst die Antwort, daß der Stoff ein solches Allgemeines ist, welches Zweck und Mittel unter sich faßt, denn es ist sehr leicht einzusehn, daß der Stoff, aus welchem der Gegenstand unseres Zweckes gebildet, vorher im Mittel vorhanden sein müsse, wie wir etwa, um ein steinernes Haus zu bauen, vorher nothwendig Steine zum Mittel haben müssen. Aber wir kennen ja diesen Stoff gar nicht, wenn unser Zweck bis jetzt nur eine Vorstellung ist und wir ihn nie realisiren gesehen haben, müßten daher ebenfalls erst auf die passende Natur dieses Stoffes aus den übrigen Momenten unserer Zweckvorstellung schließen.

Die Vorstellung, die hier auszuführen, ist zunächst nur ein Haus, welches vor Wind und Wetter schützt, und von welchem wir aus diesen Angaben nicht im mindesten schließen können, daß es am besten von Stein gebaut sein müsse, welches uns im Gegentheil erst durch lange Erfahrung kund geworden.

Aber wenn wir von dem Stoffe unseres Zweckes reden, braucht man nicht gleich an so etwas Aeußerliches, Materielles zu

denken, denn Alles, selbst der Geist, kann sich zu diesem Stoffe gestalten. Um in einem Geiste diese oder jene Gemüthsverfassung, diesen oder jenen Gedanken hervorzurufen, ist eben dieser Geist der Stoff, den wir bearbeiten müssen, um jenen Zweck zu erreichen.

Man sieht bald ein, daß mit der Identität des Stoffes im Mittel wie im Zwecke eigentlich weiter nichts gesagt ist, als daß nur die zum Stoffe hinzutretende Thätigkeit unsrerseits es ist, welche einerseits verschiedene Zustände des Stoffes, vermöge der in ihm ruhenden Gesetze und mittelst Kausalität bildet, andererseits dadurch, daß es unsere Thätigkeit ist, die Wirkung zum Zwecke, die Ursache zum Mittel macht. Es bleibt also ferner zu untersuchen, wie man aus der Zweckvorstellung auf die den Stoff belebende Thätigkeit unseres Vermittelns schließen kann.

Die Thätigkeit, womit wir auf den rohen Stoff wirken, um ihm eine bestimmte als Zweck beabsichtigte Form zu geben, ist von unserer Seite nur ein Anstoß, wodurch wir die im Stoffe selbst vorhandenen Thätigkeiten erregen und nach unserem Willen lenken, damit sie nach eigenen Gesetzen wirken.

Soll in einem Bewußtsein ein gewisser Gedankenzusammenhang hervorgebracht werden, so bedarf es nur eines Anstoßes von Außen, einer bestimmten Anschauung, um nach den Gesetzen der Ideenverbindung jenen Zusammenhang auftreten zu lassen; soll ein materielles Werk gebildet werden, so bedarf der Stoff nur einer Berührung mit einem anderen Stoffe, um seinen eignen Gesetzen gemäß sich wieder zu verwandeln. Um also unser Einwirken auf den Stoff **a priori** bestimmen zu können, damit es die bezweckte Wirkung darin hervorzubringen vermag, ist die Kenntniß seiner immanenten Gesetze d. h. seines Wesens nöthig, welches das ganze Bereich seiner Beziehungen zu der übrigen Welt in einer Einheit umfaßt, die wir den Begriff nennen; aus diesem erst lassen sich die einzelnen Beziehungen des Stoffes zu der übrigen Welt als Gesetze entwickeln.

Der Begriff irgend eines Dinges ist aber nicht so etwas, was sich aus bloßen Erfahrungen, Thatsachen und Erscheinungen zusammenfassen läßt, noch eine Komposition von Eigenschaften und

Unterordnung derselben unter ein Allgemeines, wie man wohl gewöhnlich den Begriff definirt, was doch höchstens nur ein Inbegriff zu nennen wäre, vielmehr drückt der Begriff das reine Gewordensein des Dinges aus, was jedoch hier nicht weiter erläutert werden kann. Wie sollen wir aber aus der Vorstellung, die wir vom Stoffe unseres Zweckes haben, aus dieser kahlen subjektiven Idee die objektive Fülle des Begriffs finden, um daraus die Gesetze, welche den Stoff mit seiner Außenwelt verknüpfen, abzuleiten? Der Begriff, der das Allgemeinste, kann nicht in so etwas Einzelnem, wie eine Vorstellung ist, enthalten sein, und wir können also auch nicht daran denken, ihn daraus zu schließen; dies würde geradezu eine Umkehrung der ganzen Schlußfolge sein.

Da uns die Erkenntniß der innern Natur des unserm Zwecke zu Grunde liegenden Stoffes aus einer einzelnen Vorstellung desselben nicht gelingen will, so müssen wir sehn, ob wir weiter gelangen, wenn wir diesen Stoff als ganz bekannt und seine innern Gesetze völlig offenbar voraussetzen, in Folge dessen es alsdann nur noch darauf ankommt, die erste Veränderung oder gleichsam den ersten Anstoß zu bestimmen, welcher jenem Stoff gegeben werden muß, damit er seiner Natur gemäß sich zu der Form entwickele, welche in unserer Zweckvorstellung dargeboten ist. Um uns diese Richtung unserer Erkenntniß genauer zu fixiren, nehmen wir den einfachen Fall, wo der gegebene Stoff ein uns in allen seinen Funktionen genau bekannter thierischer Organismus ist und fragen, was für eine Veränderung von Außen her in gesundem Zustande mit ihm vorgenommen werden muß, um durch gegenseitiges Einwirken des äußeren Eindrucks und der innern physiologischen Gesetze eben dieses Organismus einen bestimmten Zustand des letzteren, z. B. seine Zerstörung oder den Tod herbeizuführen. Man könnte glauben, man brauche hiezu nur zurückzuschließen, indem man den bezweckten Zustand, den Tod, als wirklich voraussetzt und dann von diesem Zustande mittelst der bekannten Gesetze des Organismus zurückgeht zu den sich auf diesem Wege als nothwendig ergebenden Prämissen und Bedingungen, bis man zuletzt auch auf die von außen wirkende Ursache kommt.

Man kann sich dies etwa so denken, wie das Auflösen einer algebraischen Gleichung, wobei man von einer gewissen algebraischen Verbindung der unbekannten Größe durch die auflösenden Operationen gleichsam zurückschließt auf die ursprünglichen Bedingungen zu einer solchen gegebenen Verbindung d. h. auf den Zahlenwerth der unbekannten Größe selbst; und im Falle dort mehrere Anfangsursachen zusammengewirkt hätten, so würde man diese alle zugleich als Resultate auffinden, in der Art etwa, wie man bei einer Gleichung höheren Grades mehrere Wurzeln zur Auflösung erhält.

Diese Zusammenstellung eines organischen Vorganges mit einer Verbindung von mathematischen Operationen kann aber immer nur ein Gleichniß sein; im ersten Falle soll die Auffindung in einer gesetzmäßigen Entwickelung, d. h. durch Schlüsse geschehn, im letzteren geschieht sie durch zufällige mechanische Operationen, die wir vorher durch Fertigkeit erlernt haben, nicht aber unmittelbar der Aufgabe angehören; dort geschieht die Entwickelung an Gesetzen der Natur, hier sind es unsere Operationen, die von Außen an den Gegenstand treten.

Wird es aber überhaupt möglich sein, durch den oben vorgeschlagenen Weg des Zurückschließens zum Ziele zu gelangen? Die vorausgesetzte Kenntniß, welche wir vom Stoffe haben, hier vom Organismus, läßt sich in einer Reihefolge von Gesetzen ausdrücken d. h. in Urtheilen, die eine Gesammtheit von Einzelnen oder Besonderen einem Allgemeinem gleichsetzt und der Zweck zeigt uns das Urtheil an, mit welchem wir unsere Schlußfolge beginnen müssen; wir haben alsdann weiter nichts zu thun, als das Gesetz aufzusuchen, welches in der obigen uns bekannten Reihefolge den Zustand des Stoffes, welcher unserem Zwecke entspricht, als ein Allgemeines umfaßt, alsdann dies Gesetz als Urtheil umzukehren, indem wir hier stillschweigend voraussetzen, daß es auch dann noch Gesetz und richtiges Urtheil bleibe; dies umgekehrte Urtheil auf unsern diesmaligen Stoff angewandt ertheilt diesem einen bestimmten, von dem vorigen verschiedenen, neuen Zustand, für welchen wir in der Reihe der bekannten Gesetze

wiederum dasjenige aufzusuchen haben, welches ihn unter ein Allgemeines faßt, dieses umzukehren, darauf anzuwenden u. s. f., bis wir durch eine vermittelst Umkehrung jener Gesetze bewirkte, successive Reihe von Verwandlungen den Stoff hindurchtreibend zu einem ursprünglichen Zustande desselben kommen, der auf ein von außen her wirkendes Moment führt und dieses bestimmt, so daß wir jetzt das gesuchte Mittel kennen.

Dies wäre allerdings die einzige Methode, durch welche wir auf einem wissenschaftlichem Wege zur richtigen Erkenntniß des Mittels aus dem Zwecke kommen könnten, aber der Wichtigkeit dieses Weges und um seines näheren Verständnisses willen, wird es nöthig sein, die einzelnen Momente, aus denen das ganze Verfahren zusammengesetzt ist, ihrer Möglichkeit und Haltbarkeit nach zu prüfen.

Das erste Erforderniß ist die Bekanntschaft mit der inneren Natur des Stoffes und zwar eine solche, welche uns nicht bloß die äußere Schaale dieses Stoffes in einzelnen aus Erfahrung abgeleiteten Gesetzen zeigt, sondern den innern durch den Begriff desselben erlangte, die wir dann wohl zur leichteren Anwendung desselben, in einzelne Gesetze auseinanderlegen können, deren innerer Zusammenhang uns jedoch immer vor Augen bleiben muß. Wo haben wir aber eine solche Erkenntniß, die sich auf alle Momente des Stoffes erstreckt und mit ihm sich entwickelt? Aus der Erfahrung, sowohl im Bereiche der Natur als des Geistes kennen wir höchstens einzelne, für eine gewisse Erscheinungsform des Stoffes geltende, noch dazu hypothetische Gesetze; von der Art sind selbst die einfachsten Fundamente der Mechanik; nur in der Mathematik, hauptsächlich in der analytischen Geometrie ist uns einigermaßen eine derartige Erkenntniß geboten, mit der es aber nicht viel zu sagen hat, denn da man sie nur im Gebiete der Mathematik antrifft, so ist dies schon ein Zeichen, daß es hier einen Stoff betrifft, von dem alles innere Leben, alle konkrete Fülle abstrahirt worden, einen Stoff, der aus diesem Grunde eben gar nicht in der Natur vorkommt und von welchem eine Erkenntniß der inneren Entwickelung uns nur aus dem Grunde geboten

werden kann, weil die Bestimmung desselben und sein Wesen auf das möglichste Minimum, nemlich auf ein blos quantitatives Dasein beschränkt ist. Ein näheres Eingehen in diesen Gegenstand würde uns sehr interessante Aufschlüsse über den Gang des Erkennens in dieser Richtung und über die Nothwendigkeit eines solchen Anfanges zu einer höhern Gestalt der Wissenschaft geben, wie er in der Mathematik gemacht zu sein behauptet wird, was hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden kann. Uebrigens soll das eben Bemerkte keineswegs den Werth der mathematischen und näher der darin vorkommenden analytischen Wissenschaft herabsetzen, sondern nur andeuten, daß diese der erste Anfang einer Erkenntnißmethode ist, die sich desto mehr ausbilden wird, je mehr der aus der ursprünglichen Abstraktion der Mathematik hervorgegangene Stoff mit konkreten Bestimmungen erfüllt wird. Ein anderer in dieser Wissenschaft sich bemerklich machender mangelhafter Umstand ist der, daß das hier als Grund und Anfang der weiteren Entwicklung Gegebene, wie etwa eine Gleichung oder eine Linie, ein für uns ganz Zufälliges und Aeußerliches ist, nach dessen Berechtigung zur wissenschaftlichen Entwickelung wir mit Recht fragen dürfen, aber keine genügende Antwort darauf erhalten können.

Um also mittelst Vernunftschlüsse aus der Zweckvorstellung, auf dem oben bezeichnetem Wege das gehörige Mittel zu finden, fehlt uns schon das Eine Moment, die Kenntniß des Stoffes, wenigstens in der Natur, in der doch unsere meisten Handlungen auftreten, ganz. Was nun den zweiten in jener oben erwähnten Methode bezeichneten Punkt, das Zurückschließen überhaupt und näher das Umkehren eines Gesetzes und die behauptete Gültigkeit dieser Operationen betrifft, so ist für's Erste zu bemerken, daß wir eine solche Umkehrung öfter, als wir denken, vornehmen, ja, daß fast unsere ganze Erfahrungserkenntniß auf der Umkehrung von Urtheilen und Gesetzen beruht. Welche nähere Bewandniß es hiemit hat und welche Berechtigung ein solches Verfahren in Anspruch nehmen darf, wird sich am besten ergeben, wenn wir uns noch einmal auf den früher behandelten Stand-

punkt stellen, von welchem aus wir sahen, daß zwischen Mittel und Zweck kein anderer objektiver Zusammenhang, als der zwischen Ursache und Wirkung sich aufweisen ließ und daß aller übrigen Bestimmung, wodurch das Mittel zum Mittel, der Zweck zum Zweck wurde, nur eine subjektive dem Objekt äußerliche Beziehung auf unsere Bedürfnisse zum Grunde liegt.

Wie sämmtliche Erscheinungen sich auf dem Felde der Kausalität befinden, so stehen auch Mittel und Zweck als eigenthümliche Zustände äußerer Dinge im Verhältniß von Wirkung und Ursache und diese Eigenthümlichkeit ist es zunächst, welche sie für die praktische Vernunft als Träger unseres Willens so wichtig macht. Wollen wir für den objektiven Zusammenhang zweier Erscheinungen nach Kausalität ein sicheres Merkmal ausfindig machen, so vermag die Zeitfolge der verschiedenen Zustände allein hier nichts festzusetzen, einerseits, weil wir oft genug in der Erfahrung das **post hoc, ergo propter hoc** widerlegt sehen, und andererseits, weil wir das Verhältniß der Zeitform zum Kausalitätsgesetze nicht näher kennen; nur das **propter hoc ergo post hoc** steht fest, nicht allein weil es tausendfältig durch die Sinne bestätigt wird, sondern hauptsächlich deswegen, weil uns unbewußt die Zeitfolge mit dem Kausalitätsgesetze zusammenhängt, ohne daß wir die gegenseitigen Bedingungen kennen, weil wir uns einen geregelten Verlauf der Zeit nicht ohne einen geregelten Zusammenhang der darin vorgehenden Veränderungen (denn ohne solche gäbe es gar keine Zeit, wie es ohne den Wechsel begränzter Erscheinungen auch keinen Raum gäbe, im Widerspruche mit der Kant'ischen transscendentalen Aesthetik) zu denken im Stande sind.

Es ist daher nöthig, für den Zusammenhang von Wirkung und Ursache ein anderes Kriterium als die Zeitfolge ausfindig zu machen, weil das Kausalitätsgesetz nicht etwa, wie noch David Hume meinte, eine vom Verstande aus der Erscheinungswelt abstrahirte subjektive Kategorie ist, sondern weil es den Naturwesen selbst unwiderlegbar innewohnt, was wir durch die dazu gehörenden Bedingungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit auszusprechen pflegen.

Ein solches Kriterium, das einzig unfehlbare, für das Dasein von Kausalität ist das Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen in Wirkung und Ursache, so daß die Wirkung überhaupt dies ist, daß sich das Allgemeine in seine an sich darin begriffenen Besonderheiten entfalte, wo man jedoch sich hüten muß, abstrakte Kategorieen, die der Verstand an die Dinge heranbringt, für diesen innewohnende Allgemeinheiten anzusehn. Das Reich der Wirklichkeit und näher die Natur ist der Prozeß der fortwährenden immanenten Entwicklung des absolut Allgemeinen in seine Besonderheiten, die ihr Ende erst in der Existenz, im Einzelnem findet, welches die von jenem ganzem Verlaufe unsern Sinnen allein sich bemerkbarmachende Wirkung ist.

Wie sich uns eine Reihe von kausalen Verhältnissen durch den Zusammenhang des Besonderen und Allgemeinen zu erkennen giebt, so auch die Abhängigkeit des Zweckes vom Mittel; der Zweck sinkt in der objektiven Welt zu einem dem Allgemeinem des Mittels untergeordneten, obgleich nothwendig daraus hervorgehendem Besonderem herab, während er für die praktische Vernunft das Höhere, das Mittel Bestimmende zu sein vorgiebt.

Das Gesetz, ins Besondere das Naturgesetz, giebt uns den Zusammenhang des Allgemeinen und Besonderen so zu erkennen, daß wir aus dem Allgemeinen das Besondere schließen, d. h. das Allgemeine seinem Begriffe nach in seine Momente entfalten können; so schließen wir von Ursache auf Wirkung. Ursache und Wirkung sind an sich nicht verschieden, Eins dasselbe was das Andere, aber die Ursache übersetzt sich in der Wirkung in einzelne Momente, in Formen des Sein für Anderes. Haben wir einen bestimmten chemischen Stoff, so sind wir überzeugt, daß seine Farbe, Härte u. s. f. von einem innerem Zustande desselben, von der Art, in welcher seine kleinsten Theile zusammengesetzt sind, abhängig und daß eben Farbe, Härte, kurz das was wir Eigenschaften nennen, nur Aeußerungen jenes inneren Wesens des Körpers sind. Dieser innere Zusammenhang desselben macht ihn eben zu dem, was er ist; dies sein Wesen als Allgemeines ausgedrückt, ist sein Begriff, daher das Allgemeinste

an ihm, die Ursache aller seiner Eigenschaften und wenn uns jenes bekannt wäre, so würden wir auf diese unfehlbar schließen können, wir brauchten es nur in seine einzelnen Momente zu zerlegen. Von der Art ist überhaupt das Verhältniß von Ursache und Wirkung, daß wir in jeder höheren Stufe der Allgemeinheit (Ursache) die niederen Stufen (Wirkung) sämmtlich als Totalität besitzen und in diese nur zu zerlegen brauchen.

Wenn wir aber auch von der Ursache auf die Wirkung, je nachdem jene uns ihrem ganzen Umfange nach bekannt ist, sicher schließen können, so ist damit noch nicht das umgekehrte Verfahren, auf welches es hier besonders ankommt, zulässig.

Zu jedem Besonderen der Wirklichkeit gehört zwar ein bestimmtes Allgemeines und gerade dieses Allgemeine, aus dem es nämlich entstanden ist; es bietet sich aber hier die Möglichkeit dar, daß es ebenso gut aus noch unzählig vielen andern Ursachen entstanden und mit gleichem Rechte mehreren Allgemeinen untergeordnet sein kann; zu welchem von diesen aber der einzelne Fall zu rechnen sei, das kann man ihm nicht ansehn, noch viel weniger daraus schließen.

Spuren der Ursache können wohl an der Wirkung, wie etwa an jedem Kunstwerke Spuren der Werkzeuge, gefunden werden, auch kann man wohl durch glücklichen Zufall aus diesen auf das Allgemeine der Ursache geführt werden, aber an einen wissenschaftlichen Fortgang ist hier nicht zu denken, sondern höchstens an Analogie und Induktion. So z. B. können bei einem Leichname unzählig viele Ursachen des Todes denkbar sein und man wird die wahre an den Spuren wohl erkennen können; allein hiebei kann nur von Erfahrungskenntniß nach Merkmalen u. s. w., nie aber von der Form eines wissenschaftlichen Schlusses die Rede sein.

Vom Besonderem zum Allgemeinem, jenes Umfassendem findet kein unmittelbar logischer Uebergang statt, aus dem einfachen Grunde, weil das Allgemeine ganz außerhalb des Besonderen fällt und etwas ganz **Anderes** als das letztere ist. Mit dem Begriffe des Allgemeinen sind uns zugleich die Besonderheiten bekannt, weil jenes nur eben dies ist und dadurch erst zum All-

gemeinen wird, sich in seine Besonderheiten zu entfalten. Im Begriffe des Besonderen ist hingegen keineswegs sein Allgemeines enthalten, dieses liegt gänzlich außer ihm, es findet zu ihm kein Uebergang statt, weil der Zusammenhang des Besonderen mit seinem Allgemeinen selbst ein äußerlicher, einzelner ist; daß in diesem einzelnen Falle die Besonderheit zu jener Allgemeinheit gehört, ist eben darum zufällig, weil sie in anderen Fällen zu anderen Allgemeinheiten gehören kann. Das so eben Ausgesprochene wird auch gewöhnlich, ohne daß man sich die näheren Gründe anzugeben weiß, so ausgedrückt, daß die Ursache immer nur einen ganz bestimmten Kreis von Wirkungen habe, während eine einzelne Wirkung durch eine mannigfaltige Anzahl verschiedener Ursachen bedingt sein kann.

Von dem Besonderen ist kein logischer Rückschritt zum Allgemeinen möglich; von ihm aus wird nur in derselben Richtung weiter geschritten, indem das Besondere selbst wieder ein Gedanke, eine Allgemeinheit ist, die gleichfalls in ihre besonderen Momente zerfällt.

Es ist merkwürdig, daß der Gang unserer Erkenntniß, je mehr diese von äußerlichen Methoden gereinigt und auf den Fortschritt des reinen Gedankens selbst zurückgeführt wird, — daß dieser Weg sich immer mehr und mehr dem nähert, welchen die Natur in ihrer Entwickelung und in dem unabänderlichen Fortschreiten ihrer Gestaltungen eingeschlagen, so daß sich zuletzt der Weg der wahren Wissenschaft völlig mit dem, auf welchem die Schöpfung fortschreitet, zu vereinigen scheint, jene gleichsam eine neue Schöpfung in der Form des Gedankens auf die erste aufbauend, die nicht nur ein Abbild von dieser, sondern vielmehr ihr Vorbild und zugleich ihre Vollendung im Reiche des Geistes darstellt. Die Natur geht immer den Weg von Wirkung zur Ursache — oder vielmehr, da sich dies von selbst versteht — wie wir oben ausgesprochen, den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, nie umgekehrt; eben so wenig kann es auch dem Geiste und näher der Vernunft je einfallen, vom Besonderen zum Allgemeinen überzugehn, wie es das Schließen von Wirkung auf Ursache erfordert.

Ungeachtet der eben, wie ich glaube, unzweifelhaft dargethanen Unmöglichkeit, von Wirkung auf Ursache zu schließen, beschäftigt sich eine ganze Reihe von Wissenschaften, unter dem Namen der empirischen bekannt, einzig und allein damit, von den Wirkungen zu den Ursachen und von diesen, als gleichfalls Wirkungen, zu noch höheren Ursachen aufsteigend überzugehn und so sich bestrebend in einer ersten Ursache eine Einheit ihres Wissens zu erreichen. Eine Untersuchung des diesem Vorgeben zu Grunde liegenden Verfahrens einerseits, in wiefern es wirklich ein wissenschaftlicher Fortgang und dadurch eine Vermehrung unserer Erkenntniß möglich ist, andrerseits die Prüfung der durch diese Methode erhaltenen Wissenschaften, Kenntnisse, Gesetze u. dgl. würde eine Kritik des Empirismus zu nennen sein, von der wir in dem Folgenden nur die Grundzüge geben können, so weit sie unserem Ziele, einer Untersuchung des Zweckbegriffs, entsprechen.

Die Erkenntniß der Natur um uns und in uns ist gleichfalls ein Zweck, ja einer der höchsten und wichtigsten, die der Mensch im Leben verfolgen kann; bei dieser Arbeit wird aber die Bekanntschaft mit den dazu erforderlichen Mitteln dadurch so sehr erschwert, daß wir nicht recht wissen, was durch das Erkennen mit den Dingen geschehen, welche Umwandlung mit ihnen vorgenommen werden soll; man kommt auf diese Weise leicht zu dem unglücklichen Gedanken, zuerst unser Erkenntnißvermögen zu untersuchen, ob wir auch wirklich im Stande seien etwas und, was denn zu erkennen, oder ob nicht blos der Uebermuth der Vernunft, der vermessene Hochmuth des Gedankens den Menschen dazu treibe, indem man übersieht, daß hiezu wiederum eine Erkenntniß nöthig sei und daß, wenn man nach der Berechtigung dieser fragt, es mit der kritischen Weisheit sogleich zu Ende sein würde. Betrachtet man daher das Erkennen nur als Zweck, zu welchem man die Mittel sucht, wie man noch viele andere Zwecke hat, so kann diese Betrachtungsweise nicht viel helfen, weil hier eben das Erkenntnißvermögen selbst wieder berücksichtigt werden müßte, sondern es wird das Beste sein, so wie es der Empirismus gethan hat, mit dem Erkennen sofort zu beginnen.

In der Betrachtung der Natur haben wir es immer nur mit Einzelnem zu thun, denn das Allgemeine ist nur mit dem Gedanken, nicht mit den Sinnen zu ergreifen. Die Wissenschaft aber, wie sie der Empirismus zu erstreben behauptet, beschäftigt sich nur mit Gedanken und mit der inneren Beziehung dieser auf einander, während sie das Einzelne dem praktischen Bereiche anheimstellt; daher sieht sich auch der Empirismus in die Nothwendigkeit versetzt, die am Einzelnen beobachteten Erscheinungen in das Gebiet der Allgemeinheit zu versetzen, d. h. sie als Gesetze auszusprechen, welches die erste That des beobachtenden Bewußtseins ist.

Der Verstand bemerkt zuerst an dem Einzelnen Merkmale und bildet hiedurch ein Allgemeines, wie Thier, Pflanze u. s. w., womit er die Dinge mit denselben oder nahe an einander liegenden Merkmalen bezeichnet; hiebei versteht sich, daß diese Kennzeichen, wodurch ein Einzelnes als zu einem bestimmten Allgemeinen gehörig betrachtet wird, nur die ganz äußerlichen sind, die den Sinnen am frühesten begegnen, deswegen aber nicht nothwendig eine innere vor andern Dingen eigenthümliche Ausbildung voraussetzen, obgleich man wohl annehmen oder vermuthen darf, daß in den meisten Fällen eine äußere Verschiedenheit auch innere Eigenthümlichkeit zum Grunde hat, da Inneres und Aeußeres ebenfalls nur verschiedene subjektive Seiten desselben objektiven Inhalts bezeichnen.

Dieses Allgemeine beobachtet er wiederum in seinen durch Einwirkung von außen her erlittenen Veränderungen, wodurch ihm neue Eigenschaften, den früheren das Allgemeine konstituirenden untergeordnete, zukommen, die der Verstand alsdann, da er sie an mehreren zu demselben Allgemeinen gehörenden Individuen beobachtet, als Gesetze, mithin als Gedanken ausspricht, und zwar mittelst des Schlusses der Induktion und Analogie.

Der Schluß der Induktion ist die staunenswerthe That des Verstandes, durch welche er zwei Gebiete, die vermöge ihrer Natur streng von einander getrennt sind, das der sinnlichen Einzelheit und des Gedankens, gewaltsam vereinigt, durch Einen Schritt

von Einem auf's Andere übergeht, der erste Anfang jeder empirischen Wissenschaft. Berechtigen hiezu kann ihn ebenfalls keine Erscheinung, Wahrnehmung, sondern nur der Gedanke oder vielmehr die Ahnung, daß ein ordnendes vernünftiges Prinzip in der Natur herrscht und hierauf sich stützend, ergreift er statt der einzelnen Fälle die Allgemeinheit des Gesetzes, statt zufälliger Wahrnehmungen unbedingte Nothwendigkeit. Fürerst ist jenes vermuthete Prinzip ihm nur ein verständiges, nach einem bestimmten Plane wie etwa der Zweckmäßigkeit, Sparsamkeit u. dgl. handelndes Wesen. Darum stehen auch jene Gesetze erst ganz abstrakt da als einzelne Urtheile, wie: Alle Körper sind schwer, Wärme dehnt alle Körper aus u. s. w., deren Zusammenstellung nach irgend einer Ordnung die erste Anlage der Wissenschaft giebt.

Unser Wissen hat nun die Form von Gedanken, aber noch ganz abstrakter Gedanken, wie sie die subjektive Reflexion über das Einzelne gewinnen ließ. Wir haben auf diese Weise die ganze Erscheinungswelt in Kategorieen geordnet, die zwar unseren Sinnen sich zuerst und als hauptsächliche Unterscheidungsmerkmale darboten, von denen wir aber nicht wissen, ob sie zum eigenthümlichen Wesen der Dinge an sich selbst gehören.

So unterscheiden wir das ganze Naturreich in Mineralwelt, Thierwelt und Pflanzenwelt, ohne zu bedenken, ob diese Eintheilung dem Schöpfungsprinzipe gemäß, oder nur den beliebigen Ruhepunkten unseres Verstandes bei Durchmusterung der Schöpfung entsprechend sei. In den einzelnen Naturreichen bilden wir auf ähnliche Weise Systeme, wie z. B. im Pflanzenreiche das Linné'sche und Jussieu'sche nach äußerlichen Merkmalen, die jedoch zugleich einem inneren Gange der schaffenden Natur entsprechen sollen. Wenn man aber den Naturhistoriker aufs Gewissen fragt, was es mit diesen Systemen eigentlich für eine Bewandniß habe, so gesteht er zwar, es sei nur ein Mittel, um in das Mannigfaltige Ordnung zu bringen und zur leichteren Uebersicht der Gattungen; beim gewöhnlichen Klassificiren wird dies jedoch übersehn, und der unbefangene Zuschauer glaubt in diesen Eintheilungen die Gültigkeit eines wohlerworbenen Naturprinzips zu erblicken. In ähnli-

cher Weise, obgleich nicht in so hohem Grade wie in den beschreibenden Wissenschaften, ist in der Physik und Chemie das Bilden von Kategorieen, wie Wärme, Elektrizität u. s. w. und Allgemeinheiten im Gange, deren objektive Wirklichkeit man nur vermuthet. Aehnliche Erscheinungen, wie die der Wärme oder Elektrizität, lassen zwar ähnliche gemeinschaftliche Ursachen derselben annehmen, aber diese Ursachen, noch ehe man sie aus der Erfahrung unmittelbar erkannt, vorläufig zur Bequemlichkeit als ein Allgemeines, wie die Wärme oder die Elektrizität zu bestimmen oder gar auf den Abweg zu gerathen, diese Allgemeinheiten gleichsam zu personificiren, indem man ihnen einen Stoff oder ein Fluidum unterschiebt, hat schon jetzt unstreitig in vielen Disziplinen den Empirismus zu einer ganz schiefen Ansicht der Naturphänomene geführt, aus der er sich nicht so leicht wird herausfinden können.

Der Schluß der Induktion, der uns in dies Element der Allgemeinheit getragen, wird nun mit Recht verlassen und kommt im übrigen Verlaufe der empirischen Wissenschaft, wo die Allgemeinheiten unter sich vereinigt werden sollen, nur selten vor. Die Wissenschaft hat es von nun an durchaus nicht mehr mit der Erfahrung zu thun, sondern allein mit Gedanken, von denen sie zwar mittelst des hypothetischen und kategorischen Schlusses in jedem Augenblicke wieder zur Natureinzelheit herabsteigen kann; diese Gedanken, wie sie uns die Induktion in Form von einzelnen Gesetzen gegeben, werden entweder, nachdem man sie nach irgend einer Idee geordnet, so gelassen wie sie sind, wie dies in den beschreibenden Disziplinen geschieht, und die Wissenschaft ist dann fix und fertig, oder aber man sucht sie in einen inneren wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, der, wie das Bewußtsein bald einsieht, nur der Kausalnexus sein kann, oder die Unterordnung der allgemeinen Gedanken als Besonderheiten unter ihre höhere Allgemeinheiten. Die Auffindung ihres Zusammenhanges soll durch Schließen geschehn, und dies ist das fälschliche Vorgeben eines wissenschaftlichen Fortganges der empirischen Methode, da, wie wir oben gezeigt, es rein unmöglich ist, von Wirkung auf Ursache, vom Besonderen auf Allgemeines, zu schließen.

Worauf aber eigentlich die Bildung der empirischen Wissenschaft beruht, wird sich ergeben, wenn wir das Wesen der Hypothese näher ins Auge fassen, denn aller Zusammenhang in derselben beruht auf Hypothesen. Man ist gewöhnlich geneigt, den Mangel der empirischen Methode in die Anwendung des Induktionsschlusses zu setzen, während man es ganz zulässig findet, von Wirkung auf Ursache zu schließen. Dagegen ist einzuwenden, daß zwar der Schluß der Induktion gerade das Gegentheil eines wissenschaftlichen Fortganges darstellt, aber auch dieser Eigenthümlichkeit wegen ein nothwendiges Moment des Verstandes ist, da er allein den Uebergang vom Sinnlichen zum Vernünftigen vermittelt, welcher Uebergang zum Erwachen des vernünftigen Elementes im Menschen durchaus erforderlich, wo hingegen das vorgebliche Schließen von Wirkung auf Ursache leere Einbildung ist, die aus der Gewohnheit und Alltäglichkeit des empirischen Verfahrens hervorgeht.

Was bei der Erweiterung einer empirischen Disziplin das Wesentliche ist, was uns das Allgemeine zu dem besonderen Gesetze, seine Ursache, seinen Zusammenhang mit anderen Gesetzen finden läßt, ist wiederum nur die Ideenassociation, mittelst der wir auf dies oder jenes Gesetz verfallen, welches wohl auch mit den anderen entweder regelmäßig zusammentrifft, oder sonst einige Aehnlichkeit mit ihnen hat; nun fassen wir ein solches allgemeines Prinzip auf, sprechen es als Möglichkeit aus, d. h. machen eine Hypothese und untersuchen dann, was aus dieser Hypothese unter diesen oder jenen Bedingungen (die dann meist ebenfalls solche Hypothesen sind) nach dem Kausalnexus erfolgen muß. Zeigt sich, daß die erwähnten Gesetze auf natürliche Weise aus jener Hypothese nach gewissen Bedingungen hervorgehen, so giebt der Empiriker dieselbe für die wahre Ursache der gedachten Naturgesetze aus und erweitert auf diese Weise seine Wissenschaft; wo nicht, so prüft er auf dieselbe Weise mittelst des Kausalnexus andere Hypothesen, auf welche er zufällig durch die Natur jener Gesetze hingeleitet wird, so lange, bis er diese aus einer der obigen Hypothesen folgerecht abgeleitet hat.

Bei diesem Verfahren treffen wir wieder einen solchen Trugschluß, wie oben, deren sich in der empirischen Methode ein ganzes Nest beisammen findet. Wenn der Empiriker nämlich die fraglichen Gesetze aus jener Hypothese abgeleitet hat, glaubt er sich berechtigt, ganz sorglos zu schließen: folglich ist jene Hypothese die Ursache dieser Gesetze, während er doch bis jetzt nur gefunden, daß diese Gesetze unter anderen auch Wirkung der vorausgesetzten Behauptung sein könnten und hiebei übersieht, daß sie ebenfalls noch aus unzählig vielen anderen Hypothesen erfolgen könnten. Dieser Trugschluß hängt aber fest mit dem früheren zusammen, mit dem von Wirkung auf Ursache, so daß der Empiriker hier, nachdem er sein vermeintliches Kunststück von Wirkung auf Ursache zu schließen vollbracht zu haben glaubt, sich für berechtigt hält, sein Räsonnement demgemäß zu enden, daß er sagt: folglich ist jenes die wahre Ursache.

Hiernach ist klar, daß das Fingiren von Hypothesen eine Thätigkeit des Verstandes ist, die rein durch Ideenassociation geleitet wird, wozu zwar nur eine mannigfaltige Einbildungskraft und Erfindungsgeist gehört, aber noch außerdem ein reicher Vorrath von Kenntnissen erfordert wird, da nicht allein daran gelegen ist, eine Hypothese als bloße Möglichkeit zu fingiren, sondern sie auch, soweit es angeht, nach allen Seiten durchzuführen oder nöthigenfalls ihre Bodenlosigkeit aufzuzeigen.

Es ist bei einer Reihe zu erklärender und zu vereinigender Gesetze nicht so sehr darum zu thun, eine einzelne Grundhypothese zu finden als vielmehr ein System von Hypothesen, welche gegenseitig ineinandergreifen, und von denen dann später die Eine die Grundhypothese, die übrigen aber die Bedingungen bilden, unter welchen aus jener die verlangten Thatsachen erfolgen. Wie z. B. in der Mechanik der Himmelskörper, die Gravitation derselben die Grundhypothese, die übrigen Voraussetzungen, wie die bestimmten Anfangsgeschwindigkeiten der Körper u. s. f. die Bedingungen ausmachen zur Darstellung der Thatsachen aus jener Hypothese.

Das Nächste nun, das Prüfen dessen, was aus einer aufgestellten Hypothese mit Nothwendigkeit erfolgt, ist die einzige beim empirischen Verfahren angewendete Vernunftthätigkeit, da sie von Ursache auf Wirkung geht; alles übrige Treiben des Empirikers beruht nur auf Ideenassociation und willkürliche Kombinationen. Hier allein wendet er den Vernunftschluß an und verhält sich so in der That nicht mehr als Empiriker, sondern als Metaphysiker, so sehr er sich auch hiegegen sträuben möchte, denn das Wesen der Metaphysik und der eigentlichen Wissenschaft ist es, von Ursache zu Wirkung fortzuschreiten, obgleich diese einen ununterbrochenen Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen bilden soll, während der Empiriker nur stückweise und durch zufällige Aeußerlichkeiten geleitet, diesen Weg nimmt. Wie man daher aus diesen Gründen den Empirismus als eine fragmentarisch verfahrende, ihre Wahrheiten durch zufällige Eindrücke erhaschende Metaphysik betrachten kann, so läßt sich umgekehrt das philosophische System überhaupt als ein im erhabensten Style angelegter Empirismus ansehn, der die Wirklichkeit und Erfahrung als organisches Ganze aus Einer Grundhypothese nach dem Kausalgesetze zu entwickeln beabsichtigt, wobei jedoch zu bemerken, daß die Philosophie diese erste und einzige Hypothese nicht etwa wie der Empiriker durch den Zufall erhascht (wie es noch Fichte in seiner Wissenschaftslehre von der Philosophie behauptet), sondern auf jene durch ein nothwendiges Bedürfniß seiner Vernunft und durch den Begriff der Wissenschaft überhaupt hingeleitet werden muß, daher auch nicht wie der Empirismus der Erfahrung zu ihrer Bestätigung und Anerkennung bedarf, indem sie diese unmittelbar in sich selbst findet.

Auf diesem Prüfen der Hypothesen also, einem wesentlich philosophischen Verfahren, beruht die Methode, durch welche der Empiriker seine Erfahrungsgesetze zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammenbringt, indem er nicht ansteht, die sich auf diesem Wege als richtig erwiesene Hypothese auch als wirklich jenen Gesetzen zu Grunde liegendes Naturprinzip anzuerkennen. Wir haben schon oben des hiebei stattfindenden Fehlschlusses erwähnt, bemerken jedoch, daß dieser von geringerer Wichtigkeit ist, da einerseits alle

einsichtsvollen Empiriker es nie außer Acht lassen werden, daß so groß auch die Ausdehnung, die ihre Wissenschaft mit der Zeit erhalten, diese doch immer nur ein Gebäude von Hypothesen sei und bleibe, (denn nur in seltenen Fällen läßt sich die Richtigkeit derselben unmittelbar durch Anschauung nachweisen), andererseits erhalten manche Hypothesen, wie die Prinzipe der Gravitation und Undulationstheorie durch die große Zahl der daraus abgeleiteten richtigen Thatsachen eine so hohe Wahrscheinlichkeit, daß eine andere dieselben ebenso umfassende Theorie wohl für unmöglich gelten kann.

Die Hypothese, wenn sie ausgebeutet ist, und sich in der Erfahrung bestätigt gefunden, sinkt zur Thatsache herab, besonders wenn man sie direkt erweisbar findet, und mehrere solcher Thatsachen fordern wieder zu ihrer Erklärung höhere Prinzipien, die auf demselben vorherbeschriebenen Wege gefunden werden, und so ist kein Ende der Wissenschaft abzusehen.

Das bisher über das Fortgehen des Empirikers von Ursache auf Wirkung bei Prüfung der Hypothesen Gesagte gilt in aller Strenge nur in den exakten Wissenschaften, in Mechanik und mathematischer Physik, d. h. in den Disciplinen, wo ein solches Fortschließen uns durch die Bekanntschaft mit der einfachen inneren Natur des Stoffes möglich gemacht ist; in anderen physikalischen Zweigen, wie in der Lehre von der Elektrizität, dem Magnetismus, in der analytischen Theorie der Wärme sind die Hypothesen meist so künstlich aufgebaut und zusammengehäuft, daß ein Fortgehen von ihnen aus zu den Thatsachen fast unmöglich wird, weil hier auch noch die ungelösten Probleme der höheren Mathematik der Untersuchung in den Weg treten; aber erst in der Dunkelheit, welche in den Wissenschaften vom Organischen herrscht, wo dem Verstande auch das letzte Licht zur Erkenntniß des mannigfaltig zusammengesetzten Stoffes ausgegangen, da tritt statt seiner das geniemäßig theoretisirende Treiben auf, welches sich nicht begnügt, zur Erklärung von einigen einzelnstehenden Erscheinungen aus Einbildungskraft und Phantasie ein ganzes Gerüste von Hypothesen hervorzuholen, die natürlich in Bezug auf die aus ihnen zu machen-

den Folgerungen gar nicht geprüft werden können, dagegen meist unbesehen, wenn sie nur einige Analogie oder Aehnlichkeit mit den zu erklärenden Thatsachen zeigen, der Wissenschaft einverleibt werden, — sondern hernach, weil die Art durch Hypothesen zu erklären auf diese Weise zu mühsam und zeitraubend wird, mit einem Schlage den Schlüssel zur ganzen Schöpfung in den sogenannten Ideen, wie die Ideen des Heiligen, Göttlichen, Zweckmäßigen, die noch dazu so erbaulich lauten, ohne weitere Arbeit gefunden haben will.

Dieses Treiben, welches in seinem Höhenpunkte ehemals Naturphilosophie genannt wurde, erklärt es dann auch für Frevel, wenn man beabsichtigt, die organische Natur, wie die unorganische, ihrem inneren Wesen nach durch Vernunft erkennen zu wollen, indem ein solches vernunftgemäßes Fortschreiten der Natur nur in ihrer untersten Stufe, dem Mechanismus, vorhanden sei, dagegen in den höheren Bildungen ihr nur der oben bezeichnete geniemäßige Weg zugeschrieben werden dürfe, gleich als ob die Natur sich der Vernunft zu schämen brauche, wie jene Naturphliosophen es meinen.

An diese allgemeine Charakterisirung der empirischen Methode schließt sich leicht eine Kritik des Inhaltes an, der uns durch die Erfahrungswissenschaften geboten ist, inwiefern er uns eine tiefere Erkenntniß der Erscheinungen giebt und einen Zusammenhang des empirischen Wissens zu einem Ganzen, zu einer wirklichen Wissenschaft zu verheißen vermag.

Es wurde schon bemerkt, wie durch die empirische Methode der Natur allgemeine Bestimmungen, Kategorieen, wie Wärme, Elektrizität u. s. w. oft sogar, gleichsam personifizirt, als Materien, objektiv beigelegt werden, von denen wir durchaus nicht bestimmen können, ob das Zusammenfassen der dahin gehörenden Erscheinungen in eine einzige solche Allgemeinheit nicht einen bloß subjektiven Grund (wie z. B. bei der Elektrizität das Licht und der Nervenreiz, bei der Wärme das Gefühl) haben könne. Eine Wissenschaft, die auf dem Grunde einer solchen Bestimmung erbaut ist, muß uns nothwendig in eine ganz schiefe Stellung zu dem

wahren Wesen der Erscheinungen bringen, aus der nur große Entdeckungen nach langer Zeit uns auf andere Betrachtungsweisen zu leiten vermögen.

Wir kommen hier an die schwierige Frage vom Subjektiven und Objektiven im Gebiete der Erfahrung und können hier für's Erste keine weiteren Bestimmungen treffen, als die Raum- und Zeiterscheinungen als vorzugsweise objektiv im Gegensatze zu den Gefühlserscheinungen, bei denen kein Messen möglich ist, zu bestimmen. Wo eine Reihe von Erscheinungen ihre regelmäßigen Spuren und Wirkungen in gewissen Zeit- und Raum-Verhältnissen an anderen Körpern zurückläßt, da wird es uns möglich, darnach Gesetze aufzufinden und die Erscheinungen nach der ähnlichen Beschaffenheit der durch sie hervorgebrachten objektiven Wirkungen in eine wirklich objektive Allgemeinheit zusammenzufassen, deren aufgefundenes Gesetz uns mit großer Wahrscheinlichkeit in Verbindung mit anderen Gesetzen zur Wahrheit fortführen wird. Wie selten ist aber ein solcher Fall, wo eine objektive Veränderung sich nicht allein durch Gefühlseindrücke kund giebt, sondern in den Veränderungen der Körperwelt genau meßbare Spuren zurückläßt.

Beim Lichte z. B. ist uns lange Zeit hindurch nur der subjektive Eindruck wahrnehmbar gewesen, allein dies hat uns nicht gehindert, das Licht als ein eigenthümliches, von den übrigen strahlenden Potenzen verschiedenes Prinzip zu fixiren, ihm sogar einen eigenthümlichen Träger, den Aether, zu Grunde zu legen, bis uns endlich die neuentdeckten, objektiven Wirkungen desselben darauf geführt haben, daß obige Annahme doch wohl nicht hinreichend begründet sei, daß das Licht im Grunde vielleicht ein gemeinschaftliches Prinzip habe mit anderen Reihen von Naturerscheinungen, wie mit der strahlenden Wärme u. s. f. und daß sein Auftreten als Licht, als subjektive Aeußerung wohl nur durch eine gelegentliche quantitative Verschiedenheit, wie durch größere Wellenlänge und dergleichen bedingt werde.

Bedeutende Physiker unserer Zeit haben auch häufig schon auf die Unwesentlichkeit der subjektiven Aeußerungen der Natur auf diesen oder jenen unserer Sinne aufmerksam gemacht und zur An-

nahme eines neuen Naturprinzips für neue Thatsachen auch einen wesentlich objektiven Unterscheidungsgrund derselben von den bisher bekannten Erscheinungen gefordert.

Nur auf diesem Wege, wodurch aus dem Bereiche der Natur alle subjektiven Einflüsse und Unterscheidungen unserer Sinne eliminirt werden, kann es dem Empirismus mit der Zeit gelingen, sich ein Reich von Allgemeinheiten zu bilden, von denen er weiß, daß sie in Wahrheit den besonderen Momenten des Schöpfungsganges entsprechen müssen, welche er dann durch streng wissenschaftliche Hypothesen allmählig zu Einem Ganzen zu vereinen hoffen darf.

Daß die Erfahrungserkenntniß von einem solchen Standpunkte noch sehr weit entfernt ist, wird nicht nur alsbald aus einer Uebersicht der anorganischen Wissenschaften klar, sondern noch mehr ergiebt sich ein solches Verhältniß im Bereiche der organischen Forschung, wo durch willkürliche Systematisirung eine so große Menge von Gattungen, Arten u. s. f. wie andererseits von eigenthümlichen Organen und Kräften erhalten wird, die durchaus alles objektiven Bodens ermangeln, so daß man es in diesen meist beschreibenden und systematisirenden Disciplinen für ein großes Glück halten muß, daß sich die einzelnen Systeme mit der Zeit und mit Erweiterung der Beobachtung von selbst gegenseitig widerlegen, was hier noch eher als in den physischen Wissenschaften angeht, da nicht wie dort die Theorie allzutief in den Stoff eingedrungen und unser Bewußtsein von ihr zu sehr umsponnen und gegen alle Neuerung eingenommen ist. So pflegte man z. B. in der Geognosie bisher sechs oder sieben große Umwälzungsepochen zu bezeichnen, in denen jedesmal die organischen Wesen der früheren Zeit zerstört und neue dafür geschaffen wurden; nachdem man aber gesehen, wie manche Gattungen sich durch mehrere solche Epochen hindurchziehen und man auch in der Zusammensetzung der diese Abschnitte bezeichnenden Schichtungen keine so strenge Grenzen finden kann, als man sonst glaubte, so ist man schon allmählig dazu gekommen, von jener sechsfachen Theilung der Erdbildung abzusehn und sich in dieser Hinsicht durch kein voreilig gefaßtes System beschränken zu lassen.

Noch mehr aber als in der Naturbetrachtung ist es in der Wissenschaft des Geistes und auf dem geschichtlichen Gebiete der Fall, daß wir aus den erscheinenden Willensäußerungen des Menschen Kategorieen bilden, die nur durch äußerliche Aehnlichkeit zusammengehören, wir aber doch für dem inneren Wesen des Geistes angehörige ausgeben möchten. So stehen in der empirischen Psychologie die einzelnen Kräfte und Fähigkeiten da, aus denen, wie man sagt, der Geist bestehen oder zusammengesetzt sein soll, deren abgesonderte Realität jedoch neuerdings von den bedeutendsten Psychologen ganz aufgegeben worden; ebenso in der juristischen Wissenschaft die Rechtstitel, Verbrechen u. s. f., die der Verstand in ihrer ursprünglichen Abstraktion festzuhalten strebt, dabei aber die Erfahrung macht, daß je hartnäckiger er auf ihre Sonderung besteht und ihnen objektive Realität beizulegen sucht, desto plötzlicher sie ihm unter der Hand in ihr Gegentheil umschlagen und ihm so aus dem **summum jus** die **summa injuria** wird.

Das Facit der Lehren, das wir auf diese Weise aus den empirischen Methoden, Systemen und Hypothesen ziehen können, ist nicht etwa (wie Kant vorgab) daß jene nur für ein Mittel ausgegeben werden dürfen, um für uns allein »synthetische Einheit in die Mannigfaltigkeit der Apperception zu bringen«, sondern vielmehr, daß sie die Absicht hatten, eine objektive Einheit des empirisch Mannigfaltigen ausfindig zu machen und dabei doch nur nach subjektiven Unterscheidungsgründen verfuhren, während jene Forderung erst auf einem ganz anderen Wege, als ihn das gewöhnliche empirische Verfahren darbietet, erfüllt werden kann.

In der Prüfung der empirischen Methode haben wir Folgendes an ihr aufgewiesen: 1) Sie faßt gleiche oder ähnliche Erscheinungen in Eine Allgemeinheit zusammen, von der es unbewiesen bleibt, ob sie objektives Moment in der Natur sei, 2) Von diesen Allgemeinen sagt sie, indem sie an einzelnen Exemplaren unter gewissen gleichen Bedingungen nahe dieselben Veränderungen wahrnimmt, diese Veränderungen als Gesetze aus, indem sie von der Menge der Einzelnen durch die Induktion und Analogie zum All-

gemeinen überspringt. Erst durch die Induktion gelangt der Empirismus auf das Gebiet des Gedankens, wo allein von wissenschaftlichem Fortschreiten die Rede sein kann. Der Induktionsschluß ist daher kein Mangel des Empirismus, weil Er allein diesen zum Denken führen kann; wohl aber ist er mangelhaft, und seine Fehler liegen dem ganzen empirischen Verfahren zu Grunde, weil es überhaupt vom Einzelnen ausgeht und doch Wissenschaft zu sein behauptet, deren Element immer nur die Allgemeinheit sein kann. 3) Nachdem der Empiriker so zu einem Vorrathe von Gedanken, in Form von Gesetzen, gelangt ist, aus deren innerem Zusammenhange die Wissenschaft gebildet werden soll, darf er sie zu diesem Zwecke nicht blos in einer äußeren Ordnung aneinanderreihen, sondern muß sie Alle womöglich aus Einem Prinzipe nach dem Kausalgesetze ableiten; da aber diese Gesetze sämmtlich Wirkungen sind, welche aus einem allgemeinen Naturprinzipe, der Ursache, unter bestimmten Bedingungen erfolgen müssen, so bildet sich der Empiriker ein, es sei nichts leichter als schnurstracks von der Wirkung auf die Ursache zu schließen, wovon wir jedoch vorhin gezeigt, daß es rein unmöglich und widersinnig sei. Bei diesem Vorgeben kommt er wohl auf vermeintliche Ursachen, allein auf dem bloßen Wege der Ideenassociation, indem doch wohl zwischen Ursache und Wirkung einige Aehnlichkeit stattfinden muß, ihm daher beim Vorstellen einer Wirkung viele ähnliche Vorstellungen durch den Kopf ziehen können, wovon vielleicht die Eine oder Andere die wahre Ursache jener Wirkung sein kann.

Solche Vorstellungen hält er nun fest, prüft sie eine nach der andern nach dem Kausalnexus, bis er die Rechte gefunden hat, d. h. diejenige, aus welcher nach gewissen Bedingungen, die ebenfalls noch Hypothesen sind, die bewußten Gesetze nothwendig erfolgen müssen. 4) Schließt er, daß jene Hypothese wohl die wahre Ursache sein möge, wenn die aus ihr abgeleiteten Thatsachen und Gesetze mit der Erfahrung wirklich übereinstimmen, welcher Schluß, wie wir gezeigt, nur auf Induktion und Analogie beruht.

So ist das Verfahren des Empirismus in jeder Hinsicht beschaffen. Wie es scheinen möchte, haben wir dasselbe weitläuftiger

beleuchtet, als es für unsere Absicht erforderlich war; allein um ein höchst wichtiges Beispiel zu geben, in welcher Bedeutung das Vorgeben, aus der Wirkung die Ursache zu erkennen, wissenschaftlich zu erkennen, auftritt und durch dies Vorgeben zu imponiren weiß, wie dieses ferner einen Knäuel von Trugschlüssen in sich verbirgt, haben wir das Gebiet des empirischen Forschens untersucht, auf welches sich die Beweggründe unserer Handlungen auch im gewöhnlichen Leben meistens stützen, wenn wir die Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes nehmen.

Ehe wir von diesem Thema aus weiter fortschreiten, sei noch folgende Bemerkung über den Empirismus im Allgemeinen und sein Verhältniß zum philosophischen Wissen erlaubt: der Empirismus wird besonders in neuerer Zeit häufig für die einzig rechtmäßige Erkenntnißweise ausgegeben und der Philosophie in jeder Hinsicht untergeordnet, hauptsächlich weil er von Thatsachen ausgeht, sich nicht mit sogenannten philosophischen Träumereien befaßt und uns wiederum mit Thatsachen, Gesetzen, die vorher unbekannt waren, bereichert; alles Umstände, die, verbunden mit der mechanischen, geistlosen Weise, sich meistens mit empirischen Untersuchungen zu beschäftigen, viel dazu beitragen, den Empirismus bei dem großen Haufen in Gunst zu setzen, welchen Vorzug ihm die Philosophie auch billigerweise überlassen muß. Wie es aber mit den oben angegebenen theoretischen Vorzügen des Empirismus vor der Philosophie beschaffen sei, wird Jeder leicht aus der vorhergegebenen Analyse dieser Punkte ersehn können, hauptsächlich nachdem gezeigt worden, daß da, wo der Empirismus wirklich zu wahren Erklärungen und Gesetzen gelangt, er dies nur auf dem Wege der philosophischen Entwickelung, von Ursache zu Wirkung fortzugehn, vermag, so daß also sein Verfahren, wo es ihm um die Bestätigung der Hypothesen zu thun ist (und hierin liegt seine ganze Stärke) nichts ist, als die Anwendung einer Methode auf einzelnen von außen her gegebenen Stoff, während die Philosophie ebenfalls, aber in einem großen Ganzen dieselbe Methode als identisch mit ihrem Stoffe zum Gegenstande hat; so daß, genau besehn, der Empirismus nur eine stückweise zusammengesetzte Phi-

losophie und diese das höchste Ideal des ersteren ist, denn in der Endabsicht sind beide einander gleich, indem sie die erscheinende Welt als ein nothwendiges Ganzes, abhängig von einer unsichtbaren Welt, begreifen wollen. Der vollendete Empirismus würde dasselbe sein wie die vollendete Philosophie.

Das Pochen auf Thatsachen, welches der Erfahrungswissenschaft ein so großes Uebergewicht zu geben scheint, ist nur ein Hilfsmittel, an welchem sie auf dem Wege der Ideenassociation zu bestimmten Gedanken fortgeht, welches aber die Philosophie verschmähen muß.

Wir kehren nun zur Untersuchung der Zweckvorstellung zurück, obgleich das eben Abgehandelte dieser Untersuchung keineswegs fern liegt, wie es scheint, sondern vielmehr den innersten Nerv des Handelns nach Zwecken bildet.

Denn, sei es, daß unsere Zwecke sich auf äußere unorganische Objekte erstrecken, sei es, daß wir uns organischer Wesen, ja selbst des menschlichen Geistes oder seines Auftretens in der Weltgeschichte zu Mitteln bedienen, oder zu Stoffen, durch deren Bearbeitung unser Zweck realisirt werden soll, so müssen uns in jenem Falle die physikalischen und chemischen Gesetze des Körpers, in diesem Falle die des organischen Lebens und die psychologischen Gesetze des Geistes bekannt sein, damit wir unsere Mittel ihnen gemäß einrichten können, da doch alle Veränderungen nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung geschehen.

Diese Kenntniß der nothwendigen Reihe der Veränderungen in der Außenwelt kann uns nur auf dem bekannten empirischen Wege zukommen, d. h. wir werden versuchen, ob wohl dies oder jenes Mittel, diese oder jene Handlung, womit wir den Anfang zur Erreichung unseres Zweckes bilden, letzteren wirklich durch ihre nothwendigen Folgen zu realisiren vermag. Wir brauchen zu diesem Ende nur zu untersuchen, welche Veränderung unser Eingreifen in den bisherigen Zustand der Erscheinung hervorbringen wird und wie diese Veränderungen sich allmälig weiter entwickeln werden. Wird im Laufe der Erscheinungen unser Zweck sich nicht realisiren, so sind wir genöthigt, dieselbe Schlußfolge

mit einem anderen Mittel, wie es uns eben einfällt, durchzumachen, so lange bis unsere Zweckvorstellung sich als Wirkung Einer unserer Handlungen, des wahren Mittels, zu erkennen giebt. Wir können hier mit ziemlicher Sicherheit, vorausgesetzt, daß uns die Gesetze des Stoffes, in welchem unsere Zweckvorstellung realisirt werden soll und worin sich die diese vermittelnden Erscheinungen bewegen, völlig genau bekannt sind, von Ursache auf Wirkung schließen und durch einige Uebung bald dazu gelangen, das passende Mittel ausfindig zu machen, abgesehn davon, daß uns die Vorstellungen dieser Mittel erst durch Ideenassociation und Einbildungskraft beikommen müssen. Hiebei würden wir nun ganz wie der Empiriker verfahren, der gleichfalls, wenn er eine Wirkung zu erklären beabsichtigt, auf zufällige Weise die möglichen Ursachen durchnimmt, eine nach der anderen nach dem Kausalnexus prüft, bis die erlangte Wirkung sich ihm in der Reihe der nothwendigen Erscheinungen darstellt.

Dies gilt jedoch, wohl zu merken, Alles nur für den Fall, daß uns die Gesetze des Stoffes vollkommen bekannt sind, denn sonst könnten wir hier unmöglich einen wahren Kausalnexus auffinden, was zur Prüfung des vorausgesetzten Mittels durchaus nöthig ist. Es ist aber bekannt, wie selten unsere Mittel und Zwecke sich in einem solchen genau erforschten Medium bewegen. Nur bei der einfachsten Form desselben, wo unser Zweck durch die elementaren mechanischen Thätigkeiten eines Systems von Körpern erreicht werden soll, ist es uns gestattet, von Ursache zu Wirkung fortzugehen, da wir die gegenseitigen Einwirkungen eines solchen Systems im Voraus konstruiren können; hier werden wir, ehe wir wirklich an die Ausführung des Zweckes gehen, zuvor im Geiste nach der oben angedeuteten Weise die verschiedenen Mittel prüfen können. So wird z. B. der Mechaniker, der eine Maschine von bestimmter Wirkung aus bekannten Stoffen konstruiren will, erst die verschiedenen Arten der Zusammensetzung in Bezug auf ihre Wirkung durch Rechnung bestimmen, bis er die passende Konstruktionsweise ausgemittelt; er hat aber lange Uebung nöthig, bis ihm schnell das richtige Mittel einfällt und er nicht erst viele

vergebliche Berechnungen zu machen braucht; einem solchen mechanischen Künstler kommt daher vorzugsweise Erfindungsgeist zu Statten, was hier so viel bedeutet, als die Gabe, alle möglichen mehr oder weniger passenden Mittel sofort bei einander zu haben und schnell zu kombiniren.

Ganz anders ist es aber da beschaffen, wo der Stoff, in welchem sich unser Zweck vollführt, konkretere Bestimmungen hat, als das ganz allgemeine Kennzeichen, blos Körper zu sein. Wo zur Erreichung des Zweckes unsere Thätigkeit in dem Stoffe tiefer liegende physikalische und chemische Veränderungen hervorbringen soll, deren Gesetze uns doch noch so unbekannt sind, daß wir die möglichen Wirkungen eines Mittels nie mit völliger Gewißheit, sondern in den meisten Fällen nur nach Analogie, nach früherer Erfahrung und durch Zufall angeben können, — in diesen Fällen ist unser Handeln nach Zwecken, wir mögen uns vorher noch so sehr bedacht haben, sehr unsicher und selten würde uns, wenn wir nach sorgfältigster Ueberlegung sogleich handeln wollten, der verlangte Zweck zu erreichen sein.

Hier steht uns aber ein anderer Vortheil zu Gebote, der, wenn auch ebenfalls ein ganz äußerlicher, zufälliger, selten nach bestimmten Regeln benutzt werden kann, und dennoch mit einiger Uebung fast eben so großen Nutzen zu gewähren vermag, als vorhin das Vorausbestimmen des Erfolgs eines Mittels nach den Gesetzen von Ursache und Wirkung. Dies ist das Experiment. Beim Experimente wird nach keinem Plane gehandelt, selten nur nach einer von früheren Erfahrungen hergenommenen Analogie, sondern man bringt die Stoffe und Thätigkeiten zusammen, überläßt sie ihren immanenten Gesetzen und sieht dann zuletzt zu, was herausgekommen ist. Mehr als das, was herauskommt, kann uns das Experiment nie geben, aber es tritt hier ganz an die Stelle der im vorigen Falle angewandten Vorausberechnung des Mittels. Dort berechneten wir, was denn durch Anwendung der einzelnen Mittel auf gewisse Stoffe, eins nach dem andern, herauskäme; hier berechnen wir dies nicht, sondern lassen es von der Natur bestimmen und uns dies Resultat nur aufzeigen. Wir haben hier

die Bequemlichkeit, ruhig zusehen zu können und den Gewinn, daß wir die volle Wahrheit erfahren, weil wir uns in jenem Falle wohl verrechnen konnten, was aber die Natur noch nie gethan. Suchen wir also auf diesem Wege durch das Experiment das Mittel zu unseren Zwecken, so haben wir zwar bei einiger Uebung dieselben Vortheile und scheinbar größere Gewißheit, als wenn wir dasselbe nach den bekannten Naturgesetzen auf die vorige Weise bestimmen, allein ein Umstand findet hier statt, der uns durch diese Methode in eine ganz andere Stellung zur Wirklichkeit, als jene versetzt. Wir sind ja nämlich schon durch das Experiment in's Bereich der Wirklichkeit getreten, wenn wir auch die Wirklichkeit des Experiments im Gegensatze zu jener der Zweckausführung nur ein Surrogat der Wirklichkeit zu sein ausgeben und letztere erst als die wirkliche Wirklichkeit gelten lassen, ähnlich etwa, wie wir in den früheren Fällen die Berechnungen, die wir im Geiste zur Auffindung des Mittels gemacht, wenn dieses gefunden, auslöschen und verschwinden lassen. Allein die Wirklichkeit des Experiments, mag sie auch *für uns* nur die untergeordnete Bedeutung einer Voruntersuchung haben, steht sie doch *an sich* auf gleicher Linie mit der Ausführung des Zweckes selbst, was auch dadurch sehr wohl klar wird, daß wir mancher äußerer Dinge, Stoffe, Kräfte, Geschicklichkeit u. s. f. dazu bedürfen. Der hiedurch bedingte Mangel des Experiments liegt zunächst darin und ist in sofern *formell*, als er uns zeigt, daß wir nicht aus eignen Geisteskräften unsere Mittel richtig erforschen, nicht sofort nach unserem Entschlusse zur Ausführung des Zweckes übergehn können, sondern jedesmal vorerst uns aus äußeren Phänomenen Raths erholen müssen. In sofern steht die Anwendung des Experiments zur Bestätigung der gewählten Mittel weit unter dem vorigen Verfahren, nach welchem wir allein durch Urtheilen und Schließen seine Zweckmäßigkeit erfahren konnten. Ein anderer Mangel des Experiments, den *Inhalt* betreffend, ist, daß wir, eben weil uns äußere Dinge dazu nöthig sind, über diese nicht vollkommen Herr werden können, daher uns von Nebenerscheinungen, zufälligen Störungen u. s. f. immer schickanirt und gestört

sehen; was hiebei zu beachten, ist, daß die reinen Bedingungen, die unsern Zweck vollführen sollen, wohl theoretisch oder durch Ableitung und Entwickelung ihrer nothwendigen Folgen dies zu erreichen vermögen, wie wir aber mit ihnen an die Wirklichkeit der Ausführung oder nur des Experiments treten, sie durch Nebenumstände, unvorhergesehene Ursachen so in die Enge getrieben werden, daß man auf das durch das Experiment erhaltene Resultat durchaus nicht mit Sicherheit bauen kann, oft sogar dadurch irre geleitet wird.

Beispiele zur Bestätigung dieser und anderer Verhältnisse brauchen wohl nicht angeführt zu werden, da die einfachsten Umstände der Wissenschaft und ihrer praktischen Anwendung deren in Fülle darbieten.

Wir sehen in dem Bisherigen, wie mit der höheren, konkreteren Gestaltung des Stoffes, in welchem unser Zweck verarbeitet werden soll, der Weg, nicht zur Erkenntniß, sondern zur Bestimmung der Folgen und somit der Tauglichkeit des von uns als zweckmäßig vermutheten Mittels, schwieriger wird und uns selbst durch das Hilfsmittel des Experiments erleichtert werden muß; der einfache Grund hievon ist eben, daß wir das Wesen des Stoffes um so weniger kennen, mit je mehr konkreten Bestimmungen es begabt ist und je weiter es sich von der allgemeinen mechanischen Natur des Körpers überhaupt entfernt. Das Experiment, welches uns noch bis in die zusammengesetzte Natur des Organismus mit physiologischen Kenntnissen bereichert, wiewohl hier schon das Meiste auf die Achtsamkeit des Experimentators ankommt, verläßt uns ganz, sobald wir in das Bereich des Geistes aus der Körperwelt übergehen, und wir suchen hier vergebens nach einem Leitfaden, der uns das passende Mittel zu dem Zwecke, den wir in diesem Stoffe des allgemeinen Geistes erreichen wollen, kennen lehre.

Wie vorhin nicht daran zu denken war, unmittelbar aus der Natur des beabsichtigten Zweckes auf das nöthige Mittel zu treffen oder gar schließen zu können, so ist dies hier noch weniger der Fall und gelten hier dieselben Bemerkungen wie vorhin, daß

uns allein durch Ideenassociation und zufällige Umstände beim Gedanken des Zweckes das als passend vermuthete Mittel an die Hand gegeben werden könne. Für die Prüfung dieses Mittels in Bezug auf seine Zweckmäßigkeit hatten wir im Bereich der Körperwelt zuerst das sichere Instrument des Fortganges von Wirkung zu Ursache, hernach das minder sichere des Experiments; beide konnten uns indirekt das richtige Mittel finden lehren, was uns jedoch in der Sphäre des Geistes durchaus mangelt und hier nur übrig bleibt, nach allgemeiner Erfahrung, Analogie u. s. f. zu handeln.

Die Zwecke, welche wir im gewöhnlichen Leben uns vorsetzen und vollbringen und in deren Wechselwirkung sich das Reich der Moralität entfaltet, sind meistens solche, deren Stoff theils der Geist des einzelnen Individuums, oder der Gesammtgeist einer Mehrzahl derselben, oder ein System von äußeren Dingen, vielfach zusammengesetzt, bildet; sie gehören also in die beiden letzten der erwähnten Klassen und sind ein mannigfaltiges Gemisch aus beiden und häufig aus allen dreien. Hieraus geht schon hervor, daß die Erkenntniß der Mittel hier eben so schwer und noch schwieriger als in den einzelnen vorhin behandelten Fällen wird, denn durch das zufällige Zusammentreten der verschiedenartigen Stoffe wird die Aufgabe nur komplizirter. Hier muß zuweilen das Experiment, zuweilen die Analogie, Erfahrung u. s. f. angewendet werden; am häufigsten kommt jedoch das Ergreifen des richtigen Mittels auf Glück, Einbildungskraft, schnelle Kombination der möglichen Mittel an.

Das Einzelne, diese Klasse von Zweckvorstellungen Betreffende ist schon, wie leicht zu sehen, in dem früher Gesagten enthalten, braucht daher hier nicht noch einmal wiederholt zu werden; es bleibt nur übrig, das Handeln nach Zwecken in seiner allgemeinen Stellung zum praktischen Leben und das Verhältniß der erhaltenen Resultate zu den bisherigen Begriffen von Moralität zu betrachten.

Nach dem Bisherigen ist einleuchtend, daß es nicht nur höchst schwierig, sondern in den meisten Fällen geradezu unmöglich ist, das richtige Mittel zu einem beabsichtigten Zwecke auf einem di-

rekten und zuverlässigen Wege ausfindig zu machen und zu realisiren. Meistentheils sind wir darauf angewiesen, von den Zweckvorstellungen aus unmittelbar durch Ideenassociation auf ganz äußerliche Weise zur Vorstellung von möglichen Mitteln zu gelangen, von denen aus wir entweder durch die Entwickelung ihrer nothwendigen Folgen oder durch das Hilfsmittel des Experiments, oder auf anderen noch minder zuverläßigen Wegen vorerst uns überzeugen müssen, ob sie auch zum Ziele zu führen wirklich im Stande sind, ehe wir zur Realisirung des Zweckes selbst schreiten.

Es steht also nicht in unserer Macht, die Mittel zu unseren Zwecken allzeit ausfindig zu machen, und damit ist das ganze Handeln nach Zwecken, anstatt ein zusammenhängendes Ganze zu bilden, in ein Aggregat zufälliger Umstände, durch Aeußerlichkeiten angeregter verschiedenartiger Thätigkeiten zerrissen worden. Dennoch verlangt aber das gewöhnliche Bewußtsein, als wesentliche Bedingung der menschlichen Freiheit, das Vermögen nach Zwecken zu handeln, d. h. nicht nur aus freiem Antriebe sich seine Zwecke zu setzen, sondern auch die wahren Mittel dazu aufzufinden und sich von der Ausführbarkeit jener zu überzeugen. Zur Bestimmung des moralischen Handelns gehört dann noch die Beschaffenheit der Zwecke, ja auch der Mittel, durch welche wir jene erreichen.

Nach dem Obigen wäre aber diese Forderung, insofern das Handeln auf bestimmte Zwecke geht, nicht gut möglich, wenigstens nicht in der Art, daß sowohl Zweck als Mittel der Forderung der Moralität — möge diese durch inneres oder äußeres Sittengesetz ausgesprochen sein — entsprechen.

Denn mag der Mensch sich auch einen guten Zweck vorsetzen, so läßt sich von hieraus nicht die Moralität der Mittel absehen, ja, was noch schlimmer, er setzt Thaten ins Werk, die ihm als Mittel gelten, von denen er aber durchaus nicht bestimmen kann, welches im Laufe der Dinge ihre Folgen sein werden. Um hier einem zu Tage liegenden Widerspruche mit dem Sittengesetze zu entgehen, sind zwei Auswege möglich, — entweder gar nicht zu handeln, und so macht es das Bewußtsein, welches sich aus

dem Gedränge des Lebens in sich zurückzieht, um die Freude zu haben, theils an der Leichtigkeit, womit es nun das Sittengesetz zu umgehen und von sich fern zu halten, damit aber doch sich selbst für höchst tugendhaft glaubt, theils an dem Schicksal Anderer, welche, diesen Weg verschmähend, sich dem Weltlaufe überlassen und ihm unterliegen — oder anzuerkennen, daß der Mensch nur mit dem Theile seiner Handlungen dem Sittengesetze verpflichtet ist, in welchen er unmittelbar seinen Willen gelegt hat, daher auch nur so weit für die Folgen seiner Thaten verantwortlich ist, als er von denselben wußte und sie beabsichtigte. Dieser Gedanke von der Idealität der menschlichen Thaten, wie man ihn nennen könnte, war den Alten noch fremd, und das Schicksal rächte die Handlungen und ihre Folgen, gleichviel ob sie absichtlich oder unbewußt ins Werk gesetzt waren und auf dieser ungewissen, gesetzlosen Abhängigkeit der menschlichen Werke von der Laune des Schicksals, welches diese, sobald sie sich vom Individuum losgerissen, ergreifen und ihnen eine Bahn geben kann zu nützen oder zu schaden, ruht wesentlich die Idee der antiken Moral. In unseren Zeiten sind zwar an die Stelle des Schicksals die Bestimmungen der juristischen Beweistheorie getreten, welche den Werth der menschlichen Handlungen und Absichten, ihre Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit ganz genau definiren, aber das Bewußtsein, daß der Mensch doch nicht ganz unschuldig an dem sei, was ohne Absicht aus seinen Handlungen erfolgt, ist gleichwohl nicht vollständig gewichen.

Aus dem Grunde der Unfähigkeit des Menschen einerseits zu seinen Zwecken die Mittel ausfindig zu machen, andererseits seine einmal ins Werk gesetzten Handlungen so zu lenken, daß sie in ihren mannigfachen Kombinationen nicht mit dem Sittengesetze in Konflikt gerathen, kommt er selbst mit dem letzteren in Widerspruch, indem das Gesetz unbedingt etwas verlangt, welches zu thun oder zu lassen der Mensch nicht die Macht besitzt. Es ist leicht zu sehn, daß der Zustand, in welchem das Individuum sich fortwährend befindet, indem es seine Zweckvorstellungen realisiren will und doch nicht aus eigner Spontaneität dies vermag, ein we-

sentlich unfreier ist und keineswegs mit der Bedingung der menschlichen Freiheit übereinstimmt, insofern diese verlangt, daß es seine Handlungen willkürlich bestimmen und ausführen könne, wo nicht äußere Umstände ihm daran hinderlich sind.

Wir stoßen hier auf das schwierige Problem von der menschlichen Freiheit, welches in seiner ganzen Ausdehnung zu behandeln hier nicht am Orte ist, welches aber doch so innig mit unserer Untersuchung des subjektiven Zweckes zusammenhängt, daß wir nicht umhin können, wenigstens Folgendes über die Natur der menschlichen Freiheit zu bemerken, was, wenn es auch hier nicht hinreichend motivirt werden kann, doch mit den bisherigen Grundsätzen der Nachforschung unbedingt übereinstimmt.

Selbst die roheste Definition der Freiheit, als Freiheit zu thun Alles, was man will, zeigt an, daß es zum freien Thun außer der bloßen äußeren Möglichkeit und des Mangels an Hindernissen noch eines anderen subjektiven Erfordernisses, des Willens zu thun, bedarf. Würde man die Freiheit, als Freiheit, Alles zu thun bestimmen, so würde dies eben gar keine Freiheit sein, weil sie, da sie Alles überhaupt zu thun erlaubt, nichts Bestimmtes zu thun übrig läßt, denn es wäre kein Grund da, warum das Eine eher als das Andere gethan werden sollte. Der Zusatz der Freiheit zu thun Alles, was man will, ändert nicht nur die vorige Bestimmung ganz und gar, sondern kehrt sie völlig um, ohne daß der rohe Verstand, der diese Definition ausspricht, sich bewußt wird, daß er mit dem Zusatze des Was man will noch ganz etwas Anderes sagt, als Er will; er hat in der Freiheit, als Freiheit, zu thun was man will, unbewußt den Grund des wahren Wesens der Freiheit, freilich in verkehrter Form, erfaßt und wird sehr erschrecken, wenn man ihm seine Worte näher auseinandersetzt.

Also mit der obigen Definition kann einerseits gesagt sein: Nur was Ich will, kann Ich thun, andererseits: Nur was Ich gethan, kann Ich gewollt haben, oder mit andern Worten, weil das stete Zusammensein von Wollen und Thun doch nicht zufällig sein kann, sondern, weil es immer stattfindet, noth-

wendig zusammengehören muß: Freiheit ist, daß Ich thun muß, was Ich will und daß Ich gewollt haben muß, was ich thue. Dies ist der wahre Sinn der obigen Definition und der Ausdruck eines allen unseren Handlungen innewohnenden Gesetzes; wogegen man zwar erwiedern kann, daß wir doch auch etwas wollen können, ohne es nachher wirklich auszuführen; allein was wir ernstlich wollen, wo der Wille nicht mit dem bloßen Wunsche verwechselt werden darf, das wird auch jedesmal ausgeführt; wird es nicht ausgeführt, so haben wir nothwendig den Willen geändert, d. h. unser voriger vermeintlicher Wille wird nun von uns selbst nur als ein zufälliges Beabsichtigen angesehen; eben so wenig darf man behaupten, wir könnten etwas unwillkürlich thun, wie z. B. bei den unwillkürlichen Bewegungen, d. h. ohne es zugleich zu wollen, denn dann sind Wir es nicht, die dies thun, sondern vielmehr unsere Glieder, unser Körper, d. h. Wir nur in einer ganz äußerlichen Beziehung, ohne Gegenwart der organischen Einheit unseres Körpers, die allein unser Ich ausmacht, welches immer zum Willen erforderlich ist.

Wille und That bilden daher diese unzertrennliche Einheit, wie Aeußeres und Inneres; Eine Seite allein ist nicht denkbar, jede ist mit der anderen schon durch ihren Begriff verbunden. Dies ist aber eben die Freiheit, daß beide Seiten mit Nothwendigkeit verknüpft sind, daß wir nichts thun können ohne unseren Willen, daß ferner dem äußeren Zwange wohl Theile unseres Körpers und dieser selbst unterliegen könne, nie aber die innere Seite unseres organischen Ganzen, welches auch in Fesseln frei bleibt.

Dem Bewußtsein, welches die obige Definition der Freiheit ausgesprochen, ist aber mit der Aufzeigung dieser nothwendigen Verknüpfung des Thuns und Wollens noch nicht genug gethan; es kommt ihm der Punkt, woher denn eigentlich der Wille zu alledem, was wir thun, noch sehr verdächtig vor und vermuthet, daß hinter dem Ursprunge des Willens noch eine bedeutende Beschränkung unserer Freiheit, als Beschränkung der Willensfreiheit, versteckt sei. Hierauf ist nur zu erwiedern, daß wir allerdings über unsern Willen keine Macht haben, oder daß wir keineswegs

wollen können, was wir wollen; denn dann müßte doch immer ein erstes Wollen unabhängig von jeder Bestimmung unseres Willens gedacht werden, was uns wiederum auf den ersten Punkt zurückbrächte. So wenig als der Mensch müssen muß, wie Lessing sagt, so wenig wird er auch je wollen, was er will, d. h. sein Wille ist immer nur ein Wollen-Müssen.

Die Willensthätigkeit geht nun darauf, Zwecke zu setzen, von deren näherer Kenntniß, Ausführbarkeit, alsdann unsere zur Realisirung derselben nöthigen Handlungen wiederum bestimmt werden. Warum wir aber gerade diesen Willen haben, gerade diesen Zweck realisiren wollen, das vermag unsere Willensthätigkeit keineswegs schlechthin zu bestimmen, d. h. nicht in der Art, daß es uns vorher frei gestanden hätte, auch einen anderen Zweck uns zu setzen, sondern dieses Setzen ist eben unwiderruflich durch bestimmte Ursachen necessitirt, wie sich das auch gar nicht anders erwarten läßt.

Dem gewöhnlichen Verstande scheint nun zwar durch die auch bis hieher sich erstreckende Herrschaft des Kausalitätsgesetzes der gewünschten Willensfreiheit aller Weg versperrt; bei näherer Betrachtung wird sich jedoch zeigen, daß gerade in der strengen Durchführung des Kausalgesetzes ein unerwarteter Boden der Freiheit zum Vorschein kommt und daß allerdings diese auch eine Art Kausalität ist. Was nämlich der Verstand unter der abstrakten Willensfreiheit, als Freiheit zu wollen, was man will, versteht, ist dieses, daß Ich, als reines unbestimmtes und abstraktes Subjekt sich selbst als nicht abstraktes, sondern als konkretes Objekt zum Wollen bestimmt, nicht aber, daß dieses konkrete Ich nur durch Eindrücke von Außen, die auf Es wirken, unbedingt bestimmt werde. Es liegt hier das Falsche unstreitig in der doppelten Bestimmung des Ich, als reines Wollen, welches wollen kann, was es will, ohne daß es auf seinen Inhalt hiebei zu sehen braucht, der gar nicht in Betracht kommt, und ferner als das konkrete Ich der Wirklichkeit, welches nur in seinem mannigfach bestimmten Inhalte lebt und durch ihn seine Einheit und seinen Charakter erhält. Dieser Widerspruch in der vom Verstande verlangten Willens-

freiheit wird einigermaaßen gerechtfertigt durch die Furcht vor einer Willensbestimmung des Ich durch bloße äußere Eindrücke, welche Bestimmung von außen her allerdings keine Aussicht auf wirklich freie Willensbestimmung, die der menschlichen Vernunft so sehr Bedürfniß zu sein scheint, darbieten kann. Allein es bleibt hier noch ein dritter Weg übrig, wo das Ich als konkretes Ich der Wirklichkeit den Bestimmungsgrund zu seinen Willensäußerungen abgiebt, nicht aber als leeres Ich, welches dieses oder jenes wollen kann, eigentlich aber gar keinen Willen zu Stande bringt, noch als solches, wie es nur durch äußere Eindrücke hin und hergestoßen wird. Die Eindrücke tragen freilich, weil sie das Ich mit der Außenwelt verknüpfen, dazu bei, der Form nach Entschlüsse in uns hervorzurufen und unseren Willen formell zu bestimmen, nicht aber dem Inhalte nach, welcher allein durch die konkrete sittliche Substanz des Ich bestimmt werden kann. Treffen diese Eindrücke auf ein Ich, welches ohne alle festere Bestimmung, eine abstrakte Einheit von Subjekt und Objekt bildet, so werden sie von ihm aufgenommen und als Willensäußerung giebt dies Ich nur die nothwendige Folge jener Eindrücke unverändert der Wirklichkeit zurück, d. h. das Ich wird ein Spiel dieser Eindrücke, weil aus dem leeren Inhalte desselben nichts Anderes herausgehen kann als was hineingegangen ist, der höchste Mangel der Freiheit. Das Ich aber, wenn es seinen Inhalt mit sittlichen Gesetzen, die ihm wenigstens als solche gelten, erfüllt hat, von welcher Beschaffenheit sie auch sonst seien, wird durch dieselben äußeren Eindrücke auf eine ganz andere Weise afficirt werden als jenes leere Ich; es wird sich von ihnen nicht beherrschen und fortreißen lassen, sondern sie werden von der Grundlage seiner moralischen Substanz verarbeitet werden und es wird zum Stoffe seiner Handlungen den Inhalt nur aus sich selbst nehmen und aus der Außenwelt nur solchen, der seinen innern Gesetzen entspricht. Dieses Ich, welches so von der konkreten sittlichen Substanz durchdrungen, daß es vermöge dieser sich aus sich selbst zu bestimmen die Macht hat, ist der Charakter, die allein der vollkommenen Willensfreiheit fähige Gestalt des Geistes, der unter allen äußeren Bedingungen immer

Ein und derselbe Unwandelbare bleibt. Die Form aber, nach welcher die menschlichen Handluugen aus dem Charakter in Verbindung mit den äußeren Eindrücken sich bestimmen, ist eine nothwendige Kausalverknüpfung und die Gesetze, nach denen diese Bestimmung geschieht, bleiben unveränderlich dieselben, wodurch dem Vermögen der Freiheit nicht geschadet wird, wofern der Mensch sich nur bewußt ist, daß nicht die äußeren Eindrücke es sind, welche seine That bestimmen, sondern vielmehr die durch jene gesetzmäßig in der sittlichen Substanz seines Ich hervorgerufenen Entschlüsse, Absichten, Zwecke u. s. f., daß eine jede Handlung nur durch die organische Einheit des Ich hervorgebracht wird, welche Einheit wir eben durch den zur That erforderlichen Willen bezeichnen. Die äußeren Eindrücke können also nicht unmittelbar unsere Handlungen bestimmen, sondern erst, nachdem sie mit jener Einheit der sittlichen Bestimmungen des Ich verschmolzen und durch dieselbe hindurchgegangen sind, so daß also der wahre Inhalt unserer Handlungen durch jene Einheit allein bedingt ist. Diese Bestimmung der Handlungen durch die Gesammtheit des Ich geschieht aber immer mit Nothwendigkeit und in dieser Nothwendigkeit besteht eben die Freiheit. Hiedurch ist zugleich erwiesen, daß den verschiedenen Individuen auch ein verschiedener Grad der Willensfreiheit zukommt, und daß eben dasjenige Individuum, welches sich je nach den äußern Eindrücken mit gleicher Leichtigkeit für das Eine wie für das Andere bestimmen kann, gerade die wenigste Freiheit besitzt.

Die Frage, wodurch denn das Ich zu gerade dieser sittlichen Konstitution gelangt, ob durch Willensfreiheit oder durch äußere Eindrücke, oder ob sie ihm ursprünglich angeboren sei, gehört nicht hieher und würde uns zu weit führen, da hier die Bestimmungen des Sittengesetzes mit eingreifen.

Die Zwecke, die das Ich sich vorsetzt, bestimmt es also zwar frei aus sich selbst; es ist aber nicht im Stande, sie unbedingt zu vollführen, noch nur die Mittel dazu ausfindig zu machen, wodurch ein Widerspruch der praktischen Vernunft zu entstehen scheint, den das Bewußtsein zwar dadurch zu lösen vorgiebt, daß es sagt:

wenn es seine guten Zwecke nicht ausführen könne, so sei das nicht seine Schuld, es habe sie doch wenigstens gewollt und mehr könne man von ihm nicht verlangen, wo seine Kräfte zur Ausführung nicht zureichen, — in Wahrheit aber erst dadurch gelöst wird, daß das Individuum keine Zwecke als solche sich zu setzen im Stande ist, sondern immer nur als wahrscheinliche Folgen seiner jedesmaligen Handlungen, welchen Umstand mit den Gesetzen der Moral in Einklang zu bringen freilich einem philosophischen Systeme der Ethik überlassen bleibt.

Wir haben am Anfange unserer Untersuchung gesehen, daß von den zur Realisirung einer Zweckvorstellung nöthigen Handlungen jede für sich wieder einen eigenen Zweck bildet, welcher ebenso wie der erste in eine große Anzahl partieller Zwecke zerfällt u. s. w.; auf ähnliche Weise sinkt ein jeder Zweck, wenn wir ihn in seiner Stellung zum ganzen Systeme des praktischen Bewußtseins betrachten und folglich die unausbleibliche Frage nach einem Wozu? desselben aufwerfen, zum Mittel herab für einen anderen höheren Zweck, welcher der Grund und die Ursache aller früheren ist, der aber ebenfalls nur als Mittel für einen noch höheren dienen darf. Da man nun eingesehen, daß auf diesem Wege nimmer mit der praktischen Vernunft zu Ende zu kommen sei, so ist man auf den pfiffigen Gedanken verfallen, einen sogenannten Endzweck anzunehmen, der nur um seiner selbst willen begehrt werde und um dessenwillen allein das ganze übrige Leben nur Werth hat, indem es ein System von Zwecken bildet, die zu jenem höchsten Zwecke hinstreben. In Bezug auf die Widersprüche, in welche sich der Verstand verwickelt, wenn man ihn nach der Beschaffenheit und der Weise der Realisirung jenes Endzweckes fragt, muß ich auf Kant's Kritik der praktischen Vernunft und Hegel's Phänomenologie des Geistes verweisen; durch die Annahme eines Zweckes, der nur um seiner selbst willen begehrt wird, wird im Progreß der Zwecke ihr Begriff vollkommen aufgelöst, wie dies im Regreß durch Annahme eines Mittels, welches selbst nicht wieder Zweck sein soll, geschieht. In der Annahme des End-

zwecks, wie in der des Mittels, welches nicht wieder Zweck sein soll, durch welche Behauptungen der aus ihm selbst hervorgehende Auflösungsprozeß der Zweckvorstellung gewaltsam zurückgehalten wird, trifft der Verstand unbewußt das Wahre, daß nämlich die praktische Vernunft Alles, was sie thut, nur um seiner selbst willen thut, daß sie in jedem Augenblicke ihres Handelns ihren Zweck erfüllt und er ihr ebenso mit jedem Zeitpunkte neu entsteht. Erst im Strome der Thaten wird der Zweck erkannt und bildet er sich als solcher, der aber von jenen nur als nothwendige Wirkung hervorgebracht, von uns erst in die Abstraktion der Zweckvorstellung gefaßt wird. Freilich sind unsere Handlungen immer zweckmäßig, aber nicht weil zweckmäßig gehandelt worden, sondern weil das, was am Ende herausgekommen und von uns als Zweck einseitig festgehalten wird, nothwendig seinem Ursprunge oder dem, was wir als Mittel betrachten, entsprechen muß. So bildet sich zunächst in der Objektivirung des praktischen Bewußtseins ein System von objektiven Zwecken, welches nicht ein Aggregat von einzelnen vorübergehenden Absichten und deren Realisirung, sondern ein zusammenhängender Abdruck der praktischen Vernunft in der bildsamen Masse der materiellen und geistigen Wirklichkeit geworden.

II. Der objektive Zweck.

Zuerst müssen wir uns zur Betrachtung dieses Stoffes einen kurzen historischen Ueberblick über die Art und Weise verschaffen, wie in den verschiedenen Epochen der Geschichte der Wissenschaften der Zweck zur Erklärung der gesammten objektiven Welt eingeführt worden ist. Es kann hier nicht die Absicht sein, wie es bei einer rein historischen Behandlung des Gegenstandes der Fall sein

müßte, alle einzelnen von den Hauptrichtungen abweichenden Ansichten und Meinungen einzelner Philosophen, Theologen, Naturforscher anzuführen, welche Zusammenstellung theils mit großen Schwierigkeiten verbunden, theils die klare Uebersicht erschweren und daher hier ganz ām unrechten Orte sein würde; wir beschränken uns daher auf die kurze Andeutung folgender drei Grundansichten über das Auftreten des Zweckbegriffs in der objektiven Welt.

Die erstere argumentirt so: Im Bereiche der ganzen Schöpfung (wozu wir also nicht allein das Reich der Natur, sondern auch das innig mit jenem zusammenhängende Gebiet des Geistes rechnen müssen) sehen wir zwar die Hauptvorgänge und Erscheinungen, wodurch die Gestalten und Individuen der objektiven Welt stets entstehen und sich fortdauernd erhalten, aus unabänderlichen Ursachen und Gesetzen hervorgehn oder glauben wenigstens der Analogie nach alle dergleichen Erscheinungen als solche betrachten zu müssen, die durch den Kausalnexus verknüpft sind; aber dennoch sehen wir uns genöthigt, gerade diese Verknüpfung der Naturgesetze mit den daraus hervorgehenden Erscheinungen, wodurch, wie uns scheint, einzig und allein die höchst mögliche Vollkommenheit in der Uebereinstimmung der verschiedenen Gestaltungen der Schöpfung und in der Sicherung ihrer ewigen Fortdauer bewirkt wird, nicht dem Zufall, der eben so gut unendlich viele andere Kombinationen hätte hervorbringen können, zuzuschreiben, sondern vielmehr einer weisen Vorsehung, verbunden mit allmächtiger Schöpferkraft. Diese können wir uns nicht besser vorstellen, als wenn wir sie einer Vernunft vergleichen, welche, gleichwie die unsrige, jedoch in weit ausgedehnterem und unbeschränkterem Maaße, sich Zwecke oder einen Endzweck vorsetzt und ihn in der Weltschöpfung realisirt, indem sie der Materie Kräfte und Gesetze einpflanzt, die ihrer Absicht gemäß wirken. Nur unter Voraussetzung eines solchen Weltplanes, nach welchem alle Erscheinungen zwar bis zu einer gewissen Ausdehnung durch Kausalität miteinander verknüpft, im großen Ganzen aber eine ununterbrochene Reihe von Zwecken und Mitteln bilden, können wir eine große Anzahl überraschender

Phänomene namentlich der organischen Welt, wo nicht begreifen, doch deren Möglichkeit uns versinnlichen und anschaulich machen.

Auf dieser Argumentation beruht zum Theil die Aristotelische Zweckvorstellung. Sie ist zugleich, wie man es ausdrücken kann, die Basis der populären Weltanschauung, aus welchem Grunde, wird später erklärt werden; deshalb ist diese Ansicht zu fast allen Zeiten wieder aufgelebt und durch Tradition fortgepflanzt worden, ohne daß man je daran dachte, sie wissenschaftlich zu bearbeiten und systematisch durchzuführen, wie es doch die Aufgabe der Philosophen gewesen wäre, im Falle sie diese Ansicht nicht widerlegen konnten. Erst in neuerer Zeit hat man diese Aristotelische Richtung wieder aufgenommen und sie als philosophische Kategorie in die Wissenschaft eingereiht, wie es hauptsächlich Trendelenburg versucht, an dessen Darstellung ich mich bei Beurtheilung der obigen Ansicht besonders halten werde. Sollte sie wirklich wissenschaftlichen Werth zur Erklärung der Thatsachen haben, so kommt es darauf an, strenge nachzuweisen, daß die objektive Welt eine Kette von Mitteln und Zwecken bildet, welche in einen einzigen, unveränderlich durch die Naturgesetze bestimmten großen Endzweck auslaufen; es kommt ferner darauf an, die Widersprüche zu beseitigen, welche sich in der Verbindung der einzelnen Zwecke unter sich und mit dem Hauptzwecke herausstellen.

Inwieweit diese Aufgabe gelöst ist, wird sich weiterhin zeigen. An die eben angeführte Argumentation schließen sich noch viele einzelne Lehren an, die sich im Laufe der Geschichte gebildet, wie die von unabänderlicher Vorausbestimmung, von einer besten Weltordnung, von prästabilirter Harmonie und dergleichen, die alle auf das obige Thema hinauslaufen und im Grunde nur wenig davon abweichen.

Eine zweite Ansicht über den objektiven Zweck läßt ihn dort gelten, wo die Erklärung durch Kausalität nicht ausreicht, wie es mit der organischen Natur der Fall zu sein scheint. Diesen Theil der Schöpfung sucht sie daher ganz abgesondert von dem Unorganischen zu betrachten, indem sie der Entwickelung jenes die Kategorie des Zweckes zum Grunde legt, während sie diesen vom

Kausalitätsgesetze beherrschen läßt. Jedoch muß diese gewaltsame Trennung beider Naturreiche, wenn sie von wissenschaftlicher Bedeutung sein soll, auch systematisch auf metaphysische Prinzipien zurückgeführt werden, welches durchzuführen in der Absicht Hegel's gelegen zu haben scheint, obgleich man mit der Stellung, die er dem Zweckbegriffe in seinem Systeme gegeben, nicht recht in's Reine kommen kann. Die Meisten, welche eine solche Trennung der organischen und unorganischen Natur hinsichtlich der ihnen innewohnenden Kategorieen, respective des Zwecks und der Kausalität beantragen, halten diese Entzweiung durchaus nicht strenge fest, sondern stehen nicht an, in solchen Fällen, wo früher nur durch zweckmäßige Einrichtung erklärbare Erscheinungen nun, nach neueren Gesichtspunkten, als durch Kausalnexus verknüpft erkannt werden, letzterer Kategorie ihr Recht widerfahren zu lassen und halten diese Umwandlung unserer Betrachtungsweise der Naturphänomene, sofern sie nur sicher begründet, sogar für einen großen wissenschaftlichen Fortschritt. Die Anhänger dieser Richtung neigen sich schon mehr zur

Dritten Ansicht hin, daß nämlich die Anwendung des Zweckbegriffs zur Erklärung der Erscheinungen nur ein subjektives Mittel sei, welches wir gebrauchen können, »um Einheit in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu bringen,« ein Prinzip von nur »regulativer, nicht konstitutiver« Bedeutung — bekanntlich die Ansicht Kant's; mit der Kausalität hält er es fast ebenso, indem er ihr ebenfalls nur subjektive Geltung zutraut, ihre Objektivität aber unentschieden läßt, wie er allerdings zu thun genöthigt ist, wenn er sein System konsequent durchführen will.

Dies sind die hauptsächlichsten der von den Philosophen über den objektiven Zweck vorgebrachten Ansichten; wir müssen jedoch noch kurz die Meinungen der Naturforscher über denselben Gegenstand vernehmen, welche hierin besonders ein Wort mitzusprechen haben. Die an strengeren wissenschaftlichen Fortgang gewöhnten Mathematiker und Astronomen, in deren Fach nur das unabänderlich Nothwendige anerkannt wird, läugnen die Objektivität des Zweckes durchaus und suchen wie z. B. Laplace, selbst die bisher

im Weltbau als zweckgemäß angesehenen Einrichtungen als Vorurtheile darzustellen, was ihnen denn freilich nicht sehr schwer fallen kann. Jedoch ist auf das Urtheil der Mathematiker **in metaphysicis** meist nicht viel zu geben, da sie gewohnt sind, sich in einem Kreise ganz abstrakter Vorstellungen zu bewegen, aus welchem sie auf andere Gebiete eine Menge höchst sonderbarer Theorieen übertragen, wie ihre gangbaren Definitionen von Materie, Kraft, Bewegung u. s. f. zur Genüge beweisen, daher sie auch gerne in philosophischen Dingen den Kant vorzuschieben pflegen. An sie schließen sich unter den Physikern und Chemikern diejenigen an, welche ihre Wissenschaft dem Einflusse der höheren Mathematik und der dadurch möglich werdenden systematischen Ausbildung derselben zugänglich zu machen suchen. Von dem Punkte an aber, wo die Bearbeitung der Naturwissenschaften mehr historisch und empirisch, als systematisch betrieben wird, wo man unter Wissenschaft nur eine größtmöglichste Sammlung von Thatsachen, die nach einem willkürlichem Prinzip geordnet sind, versteht, wie dies größtentheils noch in der Chemie, hauptsächlich aber in den sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften der Fall ist, — von da an vermehrt sich die Zahl der Anhänger der teleologischen Theorie aus dem Grunde, weil dies Prinzip ein höchst bequemes Mittel zur sogenannten Erklärung der Thatsachen und zur Anordnung des in diesen Fächern allerdings in's Unglaubliche angewachsenen Stoffes ist.

Hauptsächlich aber ist in der Physiologie das Jagen nach höheren Zwecken, die im Organismus ausgebildet sein sollen, so gebräuchlich geworden, daß man wenigstens in diesem Felde manche wichtige Aufklärung vermöge des Gebrauches jener Kategorie erwarten sollte; allein da man sich auch hier vom Kausalnexus der Erscheinungen nicht loszusagen vermochte, so ist durch Verwirrung beider Begriffe trotz der großen neueren empirischen Entdeckungen die Physiologie zu einer beschreibenden Wissenschaft geworden, deren theoretischer Apparat größtentheils aus einer Menge von Worten besteht, bei denen sich sehr wenig denken läßt. Vielleicht werden die Physiologen durch eine schon begonnene systematische Ein-

führung der Physik und Chemie in ihre Wissenschaft, dieser einen höheren Standpunkt zu geben vermögen.

Dies sind die gangbarsten Meinungen über die Herrschaft des Zweckes in der objektiven Welt; allein außer der materiellen organischen und unorganischen Natur giebt es noch ein geistiges Reich, welches sich in Staat und Geschichte objektivirt und in welches man von jeher die Kategorie des Zweckes einzuführen versucht hat. Folgendes sind die hier zu unterscheidenden Hauptpunkte: Man war von jeher geneigt im Staats- und geschichtlichen Leben eine unmittelbare und gleichsam momentane göttliche Leitung und Einwirkung anzuerkennen, weil man theils eine Erklärung nach Kausalität, wie in der unorganischen Natur, für unmöglich hielt, theils weil man die in der organischen Natur im Großem ausgearbeiteten Zwecke wegen der in der Geschichte plötzlich auftretenden Wendungen, Fügungen und dergleichen nicht ausreichend glaubte. Bei solcher Betrachtungsweise konnte man durchaus nicht an wissenschaftliche Bearbeitung denken und war daher genöthigt, der ganzen Geschichte der Menschheit einen großen Plan und Endzweck unterzulegen, wie etwa einen ewigen Fortschritt der Menschen zum Besseren, Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden und dergleichen, wodurch die Geschichte in ihren einzelnen Epochen das Ansehen einer Rechtfertigung Gottes, einer Theodikee bekam, während man die Erklärung der zwischen den größeren Epochen liegenden kleineren historischen Begebenheiten doch wohl dem Kausalnexus überlassen mußte. Diese Betrachtungsweise, die noch zur Zeit Leibnitz'ens, Kant's, Herder's in großem Ansehn stand, bekam einen starken Stoß durch die französische Revolution, deren Wesen mit den obigen Ideen von göttlicher Weltregierung den Leuten doch nicht ganz vereinbar schien; indeß da man diese Thatsache, so sehr es auch gewünscht wurde, nicht wieder aus der Geschichte tilgen konnte, andererseits auch die teleologischen Ansichten nicht aufgeben mochte, so fand man den allerdings bequemen, aber doch sehr trivialen Ausweg, zu behaupten, daß die eben erwähnte Begebenheit wohl auch ihren Nutzen und Zweck haben werde, wenn wir auch jetzt denselben nicht zu beurtheilen vermögen, was sich

denn freilich auch bewährt hat, wie es sich bei jeder historischen Begebenheit bewähren muß, daß sie, wie man zu sagen pflegt, zu etwas nützen wird; allein durch jene Behauptung wurden die der teleologischen Ansicht huldigenden Historiker über ihr Prinzip hinausgetrieben, die höhere Geschichtsforschung verlor den Faden, der sie bisher durch die Masse der Begebenheiten hindurchgeleitet hatte; erst durch Hegel's großen Gedanken von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen, welcher gewiß viel zur Beseitigung der Zwecktheorieen in diesen Wissenschaften beigetragen, gewann die Behandlung der Geschichte insbesondere, wie die Philosophie überhaupt, einen neuen Halt, dessen Folgen die kommenden Zeiten erst ausführlich zu entwickeln im Stande sein werden.

Das so eben Angegebene enthält die Hauptmomente, in denen bisher der Zweck in den verschiedenen Wissenschaften aufgetreten ist. Alle diese Ansichten erkennen mehr oder minder die Herrschaft jener Kategorie in der objektiven Welt, oder wenigstens die subjektive Nothwendigkeit sich ihrer zur Erklärung der Erscheinungen zu bedienen, an.

Ihnen gegenüber steht der Satz des Spinoza, daß Nichts durch den Zweck und vermöge des Zweckes geschieht.

Es wird sich im Folgendem zeigen, daß wir, nach Beurtheilung der früheren Ansichten, dem letzteren Satze beizutreten genöthigt sein werden, freilich in anderer Weise und aus anderen Beweggründen, als jener Philosoph. Was dieser nur dunkel vermuthete und dogmatisch aussprach, weil es aus der Konsequenz seines Systems hervorging, werden wir durch die Unzulänglichkeit und Unwissenschaftlichkeit der früheren Ansichten, wie durch Hinwegräumung der bisher der Annahme des letzteren Satzes entgegenstehenden Schwierigkeiten, zu erweisen suchen. Wir werden hiedurch zu dem, wenn auch zuerst nur negativem, Resultate kommen, daß die teleologischen Theorieen zwar wissenschaftlich unbrauchbar und falsch, doch einen nothwendigen Durchgangspunkt der menschlichen Erkenntniß bilden und, vermöge der Na-

tur unserer Anschauung, unvermeidliche Abwege der Vernunft sind.

Die erste, hauptsächlich von Aristoteles begründete, Ansicht von der Natur als der Objektivität eines Systems von Zwecken, ist, wie schon angedeutet, zugleich die des gesunden Menschenverstandes, aus welchem Grunde sie auch schon so früh wissenschaftlich ausgebildet erscheint; denn wie sich im Individuum die Weisen der Weltanschauung gestalten und verändern, in derselben Ordnung muß dies auch in dem Bewußtsein eines Volkes oder mehrerer geistig mit einander in Verbindung stehender Völker geschehen; daher es uns nicht wundern darf, in der Geschichte die einfachsten und am unmittelbarsten sich darbietenden Vorstellungen auch am meisten im Bewußtsein der Menschheit verarbeitet zu sehn. Der gesunde Menschenverstand, der sein praktisches Wirken als ein fortwährendes Ersinnen und Vollführen neuer Zweckvorstellungen anschaut, wird durch Analogie genöthigt, die ohne sein Mitwirken rings um ihn her ununterbrochen in der Natur vor sich gehenden Verwandlungen einer gleich ihm intelligenten Persönlichkeit zuzuschreiben, welche, da ihr Einwirken auf die Naturerscheinungen, wie sie selbst, nicht unmittelbar beobachtet werden kann, als unsichtbare Macht und Herrn über die, räumlich und zeitlich außer ihr stehende, Natur vorgestellt wird. Als Prinzip der Thätigkeit jener höheren Persönlichkeit kann der Mensch nur den Zweck angeben, da er sie, seiner eigenen Natur entsprechend mit Begehrungsvermögen und Willenskraft ausgestattet annehmen muß, in der Art jedoch, daß der Ausführung ihres Willens in der objektiven Welt nichts entgegensteht und sie in der Vollbringung ihrer Zwecke unbeschränkte Macht besitzt. Indem wir das Wesen dieser fingirten Persönlichkeit erst in einem späteren Abschnitte näher betrachten werden, kommt es hier allein darauf an, seine Wirkungsweise in der Natur uns mehr zu vergegenwärtigen.

Es kommt diese ganze Betrachtungsweise darauf hinaus, die Entstehung der Naturerscheinungen von einer Willkühr abhängig zu machen, deren Absichten, da sie zugleich außer der Natur stehen und dennoch unmittelbar in diese eingreifen soll, unserm Verstande

unzugänglich sind; würden wir versuchen, ihre Beschlüsse zu ergründen und einen stetigen Zusammenhang unter denselben aufzuweisen, so sähen wir uns genöthigt, über jener ein Gesetz oder eine noch höhere Persönlichkeit zu statuiren, was uns auf diese Art in's Unendliche fortführen würde, ohne ein Resultat zu gewähren. Es bleibt also nur der Ausweg übrig, sich blind an die unbeschränkte Autorität jener Persönlichkeit zu halten, vermöge deren Alles in der Natur Geschehende unmittelbarer Ausfluß ihres Willens und als solcher Vollführung ihrer Zwecke ist, wozu sie weiter keine Mittel nöthig hat. Mit dieser Ansicht ist denn freilich jede wissenschaftliche Erkenntniß der Natur abgeschnitten und der Wissenstrieb des Menschen zur Ruhe gewiesen.

Aber die unserer Vernunft innewohnenden Kräfte erlauben es nicht, uns bei einer solchen durch oberflächliche Betrachtung der Natur vorgefaßten Meinung zu beruhigen; es ist die nie zu hindernde Beobachtung der Erscheinungen, welche uns aus jenem bequemen Autoritätsglauben drängen muß, wenn es nicht der Alles erschütternde Zweifel schon zuvor gethan. Da wir nämlich unter entsprechenden Bedingungen auch ähnliche wiederkehrende Erscheinungen bemerken, und zwar ohne einen einzigen Ausnahmefall, der nicht durch andere weitere Bedingungen begründet wäre, welchen Zusammenhang wir als Gesetz bezeichnen, so erscheint es uns unbegreiflich, weshalb jene höhere Persönlichkeit, wenn sie die Eine Erscheinung als ihre unmittelbare Willensäußerung in's Werk gesetzt, zugleich unwiderruflich die Andere Bestimmte darauf folgen läßt, oder wenn die Ausführung dieser letzteren Thatsache ihr Zweck war, weshalb ihr immer jene erstere vorangehn mußte. Durch diese Erfahrung gelangen wir zu dem Bewußtsein, daß es mit jener Allmacht doch wohl nicht so ganz richtig sei und vielmehr die Objekte in ihrer ursprünglichen Natur jener Autorität eine unübersteigliche Schranke setzten; durch welche Erfahrung die Objekte der Sinne für uns eine Realität enthalten, welche ihnen vorher nur als ein Reflex der Realität des übernatürlichen Wesens innewohnte. Diese Wahrnehmungen von der unveränderlichen Verbindung gewisser Erscheinungen miteinander in der Zeit sprechen

wir als Gesetze aus, in denen und durch welche die Thatsachen durch Kausalität miteinander verknüpft sind. Wir hätten hiezu durchaus kein Recht, wenn diese Verknüpfung der Thatsachen durch nichts weiter als deren regelmäßig wiederkehrende Aufeinanderfolge in der Zeit begründet wäre — in diesem Falle wären wir höchstens berechtigt, mit Kant und Hume die Kausalität als ein subjektives, blos regulatives Prinzip zur Ordnung des Mannigfaltigen in der Natur anzuwenden — allein in unserer Vernunft findet sich ein Analogon in der Aufeinanderfolge und unveränderlichem Zusammenhange gewisser Gedanken und Begriffe, deren Objekte in der Natur dieselbe Verknüpfung darbieten; in diesem Falle sind wir daher berechtigt, jenen geistig statuirten Kausalnexus auf die Objekte zu übertragen und selbst bei einer solchen Reihe von Phänomenen, deren geistiges Gegenbild uns noch mangelt, falls sie häufig wiederkehren, einen solchen Zusammenhang wenigstens vorauszusetzen und ihn als Gesetz auszusprechen, so lange bis wir den Zusammenhang der Gedanken und Begriffe jener Objekte im Geiste gefunden, d. i. dieselben theoretisch erkannt haben. Die Berechtigung, den geistigen Kausalzusammenhang auf die objektive Welt zu übertragen, ist allerdings eine Voraussetzung, deren Richtigkeit durch Beobachtung nur annähernd bestimmt werden kann, aber durch metaphysische Betrachtungen über das Wesen der objektiven Welt in einem philosophischen Systeme theoretisch erwiesen werden muß, falls man nicht, wie Kant es gethan, das Ansich der Dinge gewaltsam der sie betrachtenden Vernunft gegenüberstellt. Dies gehört jedoch nicht weiter hieher.

Wir sahen also, wie durch das unvermeidliche Hineintragen von Gesetzen in die Objekte, diese zuerst eine von der höheren Persönlichkeit abgetrennte Realität erhalten, so daß, wenn auch diese nach ihrer Willkühr die Objekte zu bearbeiten vermag, diese letzteren gleichsam nun auch ihren Willen haben, dem sich jene Verarbeitung unwiderruflich fügen muß. Bei der Vollführung ihrer Zwecke in der objektiven Welt kann jene Intelligenz also nicht mehr als willkührliche Macht verfahren, sie ist durch nicht zu umgehende Naturgesetze gebunden, deren sie sich daher zur Erreichung ihrer

Absichten als Mittel bedienen muß, wodurch sie selbst erst aus ihrer früheren Gestalt als Herrn über die Natur zur eigentlichen Intelligenz und zweckmäßigen Thätigkeit emporgehoben wird, indem sie nun genöthigt ist (durch Umwandlung ihrer Willensäußerungen in Zwecke), sich der List zu bedienen, wobei sie die Objekte der Natur vermöge der eignen Gesetze sich zu ihrem Zwecke gestalten läßt, selbst aber mehr ein Zuschauer, über die Erscheinungen erhaben, bleibt, obwohl sie allein im Stande ist durch ihre erste Anregung das objektive Leben zu erwecken. Sie bleibt also immer der **primus motor.** Unter ihr liegt die Natur, deren Thätigkeit sie zwar beliebig zu erregen, aber nicht zu verhindern vermag, daß diese ihren eignen Weg geht. Wir finden hier fast dasselbe Verhältniß wieder wie beim subjektiven Zweck, nur daß in diesem Falle die zweckgemäß handelnde Intelligenz auf einer weit höhern Stufe steht als dort, daher die oben angeführten Hindernisse, welche der Ausführung menschlicher Zwecke entgegenstehen, wie die Unkenntniß der Naturgesetze, hier nicht anwendbar sind. Wir haben von nun an auf zwei Punkte unser Augenmerk zu richten, einerseits auf die ruhenden Gesetze der Materie, andererseits auf die sie von außenher belebende Thätigkeit. Die Anzahl jener wird durch die fortschreitende Beobachtung unaufhörlich vermehrt und es hat den Anschein, als ob sich in der That kein Phänomen der Natur wie des Geistes ihrem Einflusse entziehen könnte. Je mehr dies der Fall ist, desto mehr verliert auch jene höhere über der Natur stehende Macht in den Augen der Menschheit an Autorität, da es uns alsdann scheinen muß, als ob sie nur zusähe, wie die von ihr geschaffene Materie sich eigenmächtig entwickelt. Ein unmittelbares Eingreifen in diesen Entwicklungsgang der objektiven Welt ist unmöglich, denn geschähe dieser Eingriff dem Gesetze gemäß, so würden wir eben nichts Anderes darin finden als das Gesetz, geschähe er aber in Widerstreit mit diesem, so wäre das Gesetz kein Gesetz und wir ständen wieder, wo wir am Anfange standen.

Die vermeintlichen Wunder sind solche willkührliche Eingriffe in den Gang der Naturgesetze; entweder müssen diese als im kla-

ren Widerstreite mit den Gesetzen gefaßt werden, und wenn dies zugegeben wird, so hört alle Wissenschaft auf — oder man muß sie eben dem Gesetze gemäß oder als darunter subsumirte seltene Fälle darzustellen, d. h. sie zu erklären suchen; daher sich denn die Theologen, Physiker, Metaphysiker und dergleichen zu allen Zeiten an den Wundern die Köpfe zerbrochen haben und bis ans Ende der Welt zerbrechen werden, wenn sie ihrer bisherigen Manier getreu bleiben. Wir werden im folgenden Abschnitte noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen. Wo die Natur an Realität gewinnt, da tritt die Macht der über ihr stehenden Persönlichkeit, wenn diese zugleich außer ihr etwas gelten soll, weit zurück. Schon bei den Alten hatte durch Zunahme der Beobachtungen und durch Entdeckung von Gesetzen die Natur sich allmählig dem Gängelbande der bunten Götterwelt entwunden, und diese selbst war daher überflüßig geworden: die neuere Naturwissenschaft hat das Ihrige geleistet, uns den Weg zur Hinwegräumung der noch übrigen Schranken zu bahnen. Durch diese Schlußfolgerung wird der menschliche Geist von dem krassesten Theokratismus, dem gegenüber die Natur in das Nichts zurücksinkt, zu dem entgegengesetzten Extrem, zum Naturfatalismus, geleitet. Die höhere Bildung des Geistes jedoch zeigt ihm selbst einen Ausweg an. Es zeigt sich nämlich bald, daß durch das bloße *Dasein* von Gesetzen der Geist nicht befriedigt wird, vielmehr ihm diese nur wieder zu allgemeinen Thatsachen herabsinken, deren Grund und Zusammenhang er wie vorher zu erforschen hat.

Hier aber, wo die Gesetze wiederum zu allgemeinen Thatsachen geworden, kann der Verstand nicht umhin, auf diese Gesetze dieselbe Argumentation wie oben auf die Thatsachen anzuwenden, daß nämlich jene durch die Willkühr eines höheren Wesens eingesetzt worden, wie dies vorhin von der Naturerscheinung in ihrer Einzelheit und Unmittelbarkeit behauptet wurde. Allein der Begriff des Gesetzes setzt mehr als eine bloß momentane Willkühr voraus. Das Naturgesetz ist für die Ewigkeit geschaffen, während die Willkühr immer nur eine vereinzelte Wirksamkeit auf die objektive Welt auszuüben vermöchte. Der Verstand sieht daher bald

ein, daß jenes höchste Wesen zur Konstituirung der Gesetze keinen anderen Beweggrund haben konnte, als die Erfüllung eines großen, alle Wesen umfassenden Weltzweckes; denn von dem Augenblicke an, in welchem sie der Natur die Gesetze eingepflanzt, hatte sie keine Macht mehr über sie, sondern diese gingen ihren eigenen Weg fort; wollte sie daher ihren Zweck erreichen, so mußte jene Macht am Anfange, da es noch in ihrer Gewalt stand, die Naturgesetze so einrichten, daß sämmtliche Wesen in ihrer unvermeidlichen und unendlichen Wechselwirkung auf dies Ziel hinzuarbeiten genöthigt sind. Diese Betrachtung wird noch verwickelter durch einen neuen hinzukommenden Umstand. Der menschliche Verstand nämlich sieht sich bei aufmerksamer Naturbetrachtung genöthigt, in jener höheren Macht eine doppelte Thätigkeit in Bezug auf die Natur anzunehmen, eine Erschaffende und eine Erhaltende, was ziemlich mit dem veralteten Gegensatze von **natura naturans** und **naturata** übereinkommt. So lange wir nämlich die Natur beobachtet, haben wir in der ursprünglichen Form, wenigstens der organischen Wesen, keine wesentliche Veränderung vorgehen sehn; unter unseren Augen hat sich nur das Alte unaufhörlich erneuert, um auf die frühere Weise fortzuleben; was wir beobachtet, war nur die Wirkung der Erhaltenden Kraft. Als die Erschaffende Kraft aber bestimmen wir alsdann diejenige, welche den Gestalten am Anfange ihren ursprünglichen Typus gegeben, den sie, vermöge ihrer Erhaltung, noch jetzt inne haben. Daß eine solche Trennung zwischen Schöpfung und Erhaltung, wie sie der gemeine Menschenverstand aus rein subjektiven Gründen gewaltsam hervorruft, durch tiefere Betrachtung nicht gerechtfertigt werden kann und eine große Verwirrung veranlaßt, ist schon neuerdings vielfältig eingesehen worden. Es ist namentlich eine sehr oberflächliche Vorstellung von dem Wesen der Zeit, welche dem Verstande einen bestimmten Anfang derselben, mithin auch eine ursprünglich plötzlich entstandene Weltschöpfung aufdringt, welche Idee dann noch unglücklicherweise durch mehrere, höchst wahrscheinlich auf denselben Fundamenten des gemeinen Volksglaubens beruhende Traditionen vermehrt wird. Schon durch die Resultate der geologischen Wis-

senschaften sollte man doch von einer so einseitigen Vorstellung abzugehen sich genöthigt sehn und eine fortdauernde Schöpfung anerkennen.

Bleiben wir jedoch bei der eben erwähnten, selbst von den meisten Philosophen noch anerkannten, Trennung der Weltschöpfung von der Welterhaltung stehen, wie wir es zur Beurtheilung der teleologischen Ansichten, die diesen Standpunkt sehr festhalten, allerdings thun müssen, so ergiebt sich Folgendes. Erstlich wirkt die erhaltende Macht nicht mehr fort, sondern wie wir gesehen, ist sie von Anfang mit den in die Natur eingepflanzten Gesetzen dieser gänzlich übergeben worden. Diese Thätigkeit der über der Natur stehenden Macht fällt zwar der Zeit nach mit dem Schöpfungsakte zusammen, aber daß dies auch dem inneren Wesen nach geschehen, daß beide Thätigkeiten identisch sind, dies will die teleologische Ansicht nicht zugeben, weil sie ursprünglich von der Getrenntheit beider Thätigkeiten, wie sie sie in der Beobachtung zu finden meint, ausgegangen ist, und weil sie sich ferner nicht zu der Einsicht erheben kann, daß die Gesetze, vermöge deren sich ein jedes Ding erhält und mit anderen seiner Art in Wechselwirkung tritt, eben weiter nichts sind als das erscheinende Wesen des Dinges selbst, als die Kraft, vermöge deren es geworden ist.

Ferner: diesen zwei getrennten Wirkungsweisen der übernatürlichen Macht müssen auch zwei verschiedene Zwecke entsprechen, deren einer die ursprüngliche Organisation aller Wesen betrifft, der andere sich auf die in der Zeit vor sich gehende Wechselwirkung derselben bezieht. Welches sind aber diese Zwecke? Hier hört alle nähere Bestimmung, wenn sie nur einen Schein von logischer Form haben soll, auf. Wir wissen durchaus nicht, welche Zwecke und Absichten wir einer höhern Macht unterlegen können, die sie zur Erschaffung einer Welt bewogen haben sollen; vielmehr werden wir bald inne, daß diese Vorstellung von Zwecken und Bedürfnissen, die jene Macht vor Erschaffung der Welt gehabt haben soll, gar zu absurd ist. Selbst Schelling thut in seinen Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung die Aeußerung: »Gott wäre ursprünglich Herr gewesen, die Schöpfung zu setzen und nicht

zu setzen; es wäre ihm ganz einerlei gewesen es zu thun oder nicht zu thun, was ihn aber zur Erschaffung der Welt bewogen habe, sei das Bedürfniß erkannt zu werden.«

Hierauf ist nur zu erwiedern, daß, wenn dies wirklich der Fall gewesen, Gott sich sehr schlecht auf die Erreichung seines Zweckes verstanden habe, da ihm dies hiernach nach so und so viel tausend Jahren bis jetzt noch nicht gelungen zu sein scheint. Was sich aus solchen Vorstellungen sehr leicht entnehmen läßt, ist dies, daß dergleichen Ideen von Zwecken, wegen welcher die Welt erschaffen worden, der Würde der Gottheit ganz unangemessen sind, wie schon Spinoza richtig bemerkt hat. Selbst die konsequentesten Anhänger der teleologischen Ansichten sind nicht im Stande, der Schöpfung einen Zweck und Endzweck a priori unterzulegen, d. h. die Nothwendigkeit eines solchen Zweckes aus dem Begriffe der Gottheit zu deduciren, weil ein solches Bestreben sie bisher regelmäßig auf allzu abentheuerliche Ideen geführt, welche nicht allein zur wissenschaftlichen Bearbeitung dieser ganzen Richtung und ihrer Durchführung durch alle Naturreiche sich untauglich erwiesen, sondern selbst vom gemeinen Menschenverstande wegen ihrer abstrakten Spitzfindigkeit verworfen worden. Das Einzige, was den Teleologen noch übrig blieb, um ihren Ansichten wissenschaftliche Geltung zu verschaffen, war das Berufen auf die Erfahrung. In den Einzelheiten der Naturereignisse, sagen sie, zeigt uns die Erfahrung die Ausführung von Zwecken; nehmen wir hiezu die Thatsache, daß unser ganzes Leben eine kontinuirliche Reihe von Zwecken und deren gänzlicher oder theilweiser Realisirung darbietet, so dürfen wir annehmen, daß jene in der Natur offenbarten Zwecke nicht durch Zufall entstanden, sondern daß eine über der Natur stehende selbstbewußte Macht sie in dieser vollbracht, theils durch ursprüngliche Organisation der Naturwesen, theils durch Konstituirung der ihnen innewohnenden Naturgesetze, da letztere unleugbar vorhanden sind. So wird dieselbe Ansicht, die sich früher nur theoretisch äußerte, auf dem Wege des Empirismus systematisch auszuarbeiten gesucht, und hauptsächlich war es Aristoteles, der den Grund zu dieser empirischen Wissen-

schaft gelegt hat. Betrachten wir näher nach Analogie der übrigen empirischen Disciplinen, wie eine solche teleologische Wissenschaft aus der Erfahrung gebildet werden kann. Zuerst kommt es auf Sammlung der größtmöglichen Anzahl von Thatsachen an; sodann auf die Anordnung derselben unter allgemeine Prinzipien, die sich wieder einem Einzigen unterordnen lassen. Wie in den übrigen Wissenschaften eine hinreichende Anzahl von Thatsachen ein Gesetz konstituirt, und aus der größeren Zahl dieser wieder ein höheres jene umfassendes Gesetz hervorgeht, so müssen a ch in der empirisch-teleologischen Wissenschaft die einzeln auftretenden Zwecke unter höhere, allgemeinere, bedeutendere Zwecke untergeordnet werden, welche wiederum von dem einzigen Endzwecke abhängen. Wie die vollendete empirische Wissenschaft im Stande wäre, aus einem einzigen Prinzip oder Hypothese alle Thatsachen strenge abzuleiten, so müßte auch die teleologische Wissenschaft aus dem Endzwecke der Schöpfung alle Gebilde und Gesetze der letzteren bis ins kleinste zu deduciren im Stande sein. Untersuchen wir beide Punkte in Bezug auf die Thatsachen, wie auf die systematische Anordnung derselben etwas näher. Unter Thatsachen können wir nur einzelne zweckmäßige Einrichtungen in der Organisation der Wesen oder ihrer Gesetze ansehen, und solcher scheint uns die Erfahrung allerdings in Menge darzubieten; wenn wir sie aber genauer betrachten, so finden wir, daß sie nicht reine Erfahrungsdata sind, sondern daß sie ihre teleologische Bedeutung erst durch einen von uns in die Thatsachen gelegten subjektiven Zusatz erhalten. Das Kausalitätsgesetz, wenigstens um als regulatives Prinzip auftreten zu können, bedarf eines solchen Zusatzes nicht; wir verbinden nur die schon nebeneinanderliegenden, regelmäßig auf einander folgenden Erscheinungen. Der Kausalnexus sagt nur etwas von den Erscheinungen objektiv aus, während eine teleologische Thatsache, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein Sein für anderes der Erscheinungen behauptet und außer dem objektiven Momente noch eines subjektiven bedarf, welches der Beobachter aus sich selbst und dem Kreise seiner Vorstellungen zu nehmen genöthigt ist. Im Folgenden werden wir weitläuftig zeigen, wie es mit den soge-

nannten Thatsachen der Teleologen beschaffen ist und daß sie sich, wenn wir das eben erwähnte subjektive Vehikel davon entfernen, in lauter Nebel und Dunst auflösen. Die Anordnung dieser Thatsachen zu einem Systeme und die Unterordnung derselben unter einen oder mehrere höhere Endzwecke, wie es das Wesen einer empirischen Wissenschaft verlangt, ist, wie schon erwähnt, von jeher eine schwache Seite der Teleologen gewesen; jene Fakta wurden theils als Kuriositäten vorgezeigt, mit denen man nichts Rechtes anzufangen wußte, theils wurden sie von einzelnen historisch-beschreibenden Wissenschaften verwendet, um ihrem kahlen Inhalte einen göttlichen Nimbus zu verleihen und dadurch bei der großen Menge ein Anstaunen hervorzurufen, welches Göthe sehr treffend als »Bewunderung von Kindern und Narren« bezeichnet; meistens beschränkte man sich damit, selbst in theologischen und philosophischen Untersuchungen, an die Aufzählung jener Fakta ganz allgemeine erbauliche Betrachtungen über die höchst weise Einrichtung dieser Welt und dergleichen anzuknüpfen und dann die Sache auf sich beruhen zu lassen. Man sollte sich wundern, daß bei einer anscheinend so großen Menge von Thatsachen nicht mehr Versuche gemacht worden, dieselben zu einem höheren Ganzen zu verknüpfen; allein es fehlt hier die Anwendung des Kausalgesetzes, welches allein jeden wissenschaftlichen Fortschritt begründet und, wie wir beim subjektiven Zwecke gesehen haben, läßt es sich in einer Betrachtungsweise, die, der Natur zuwider, von Wirkung zu Ursache fortgeht, nicht anwenden.

Thatsachen bilden von jeher für den gewöhnlichen Menschenverstand wie für den Philosophen die kräftigsten Argumente; an die Aufzeigung derselben oder an ihre Widerlegung durch andere Thatsachen muß sich daher selbst in philosophischen Untersuchungen derjenige halten, der eine theoretische Ansicht behaupten oder bekämpfen will. Thatsachen an sich oder in rein objektiver Form lassen sich nicht widerlegen; in dieser Gestalt treten sie jedoch höchst selten auf, vielmehr gewöhnlich schon als Beobachtungen oder gar als ein von uns gebildeter Komplex von Beobachtungen, und diese Zuthat zu den Thatsachen ist es, die der Widerlegung fähig. Soll

diese vollführt werden, falls man Gründe hat, an der Richtigkeit der Beobachtung zu zweifeln, so ist es nöthig, daß man von einem anderen Standpunkte als von dem des ersten Beobachters dasselbe Objekt betrachtet; dann wird man erfahren, ob das von ersterem erhaltene Resultat nur von seinem eigenthümlichen Standpunkte abhängig ist, oder ob es für jeden derselben gilt und also rein objektiv ist. So z. B. beurtheilen wir die Gestalt eines und desselben Körpers von verschiedenen Standpunkten aus verschieden, und erst durch Kombination einer großen Anzahl solcher Beobachtungen können wir auf seine wahre Gestalt schließen. Eben so ist es in der ethischen Welt: die Sitten der Völker des Alterthums sind wir gewohnt nach unserm Ideenkreise und nach unseren Sitten zu beurtheilen, andere Völker wieder nach ihren Sitten; denken aber selten daran, daß der zu diesem Zwecke einzig richtige Standpunkt der Geist des Alterthums selbst ist.

Nach solchen Grundsätzen, durch welche wir nämlich das Subjektive vom Objektiven absondern, muß auch die Prüfung der teleologischen Beobachtungen vorgenommen werden. Sobald im Menschen nur das Bestreben erwacht, die Dinge, deren Eindrücke er von Kindheit an empfangen, noch unter einem von dem bisher gebrauchten rein sinnlichem Standpunkte verschiedenem, intellektuellen zu betrachten; sobald der sogenannte gesunde Menschenverstand erwacht, fühlt der Geist auch das Bestreben, die Erscheinungen unter sich zu verbinden oder wenigstens sie anzuordnen in Rücksicht auf einen festen Punkt, von dem sie ausgehen oder zu welchem sie hinstreben. Ein solcher erster Anknüpfungspunkt aller seiner Gedanken ist Er Selbst, und Nichts kann ihn nöthigen, ein höheres als sein eigenes Ich über ihm anzuerkennen, weil Alles, was er mit seinen Sinnen wahrnehmen kann, nur für Ihn Existenz hat und außer dem Bereiche seiner Sinne für Ihn gar nicht da ist. Der Grundgedanke des Idealismus liegt dem aus der Unmittelbarkeit erwachten Geiste durchaus nicht fern, er ist nicht etwa eine in den höchsten Höhen der Spekulation von verzweifelten Atheisten ausgeklaubte Theorie, sondern die einfachste Grundlage aller unserer Anschauung, aber eben darum ist der Geist

auch genöthigt, über ihn zuerst hinauszuschreiten und den Gegenständen außer Ihm wohl eine Beschränkung seiner selbst, selten aber eine vollkommene Beherrschung seines Ich's zuzutrauen. Diesen Zwiespalt, in welchen der Verstand sehr bald durch die heftige Einwirkung der äußeren Eindrücke versetzt wird, sucht er dadurch zu vertilgen, daß er die vorherrschende Realität seiner selbst mit der auf die äußeren Dinge übertragenen zu vereinigen strebt, indem er sagt, die Außenwelt sei nur für ihn, sie sei zu seinem Nutzen da. Hiebei bekümmert er sich gar nicht weiter um die Natur und den Ursprung der Dinge; er genießt sorglos Alles was da ist, in der festen Ueberzeugung, es sei Alles für ihn geworden und gewachsen. Bei Verfolgung dieser Ansicht wird er jedoch gewahr, daß er von vielen Dingen durchaus keinen Nutzen ziehen kann und er daher genöthigt ist, seine bisherige Meinung umzuändern, allen Dingen, die vorher nur ein Sein für Ihn hatten, jetzt ein Ansichsein zuzuschreiben, und zwar ein solches, wie es zu seiner Fortdauer der meisten anderen Dinge bedarf. So erzeugt sich ihm ein Reich des abstrakten Nutzens, eine Welt von sich gegenseitig an einander abnutzenden Wesen, von welchen jedes seine Existenz durch die der andern gesichert sieht, aber doch nur durch den Untergang der letzteren zum Genusse seines Daseins kommen kann. — Nimmt der Verstand zu dieser Anschauung noch die ihm, wie früher angegeben, auf anderem Wege gewordene Vorstellung einer über der Natur stehenden Macht hinzu, so spricht er die Weltordnung als den von jener Macht durch die Konstituirung der Naturgesetze erfüllten Zweck der größtmöglichsten Erhaltung aller Einzelwesen durch gegenseitigen Nutzen aus; vergißt aber hiebei ganz, daß jedes Wesen sich nur auf Kosten aller übrigen erhalten kann und daß auf diese Weise bald von der Welt Nichts mehr übrig bleiben würde, so daß man mit demselben Rechte als den Zweck der Schöpfung die größtmögliche gegenseitige Zerstörung der Individuen durch einander angeben könnte, wenn man die Sache allein von dem Standpunkte der Erfahrung ansieht.

So gestaltet sich ihm der Eine Zweck, den die Vorsehung bei der Einpflanzung allgemeiner Gesetze in ihre Geschöpfe hatte, ihrer größtmöglichen gegenseitigen Erhaltung. Den Zweck jener Schöpfung selbst kann der Verstand nicht besser ersinnen, weil er im Schöpfer selbst keinen Grund davon wahrnimmt, als wenn er die Welt als ihrem Schöpfer im höchsten Grade entsprechend ansieht, was er dadurch ausdrückt, daß der ursprüngliche Typus aller geschaffenen Wesen höchst möglich vollkommen sei, eine Bezeichnung, die durchaus keine objektive Deutung zuläßt, und wenn nach einer näheren Definition dieses Attributes gefragt wird, so pflegt man gewöhnlich wieder im Zirkel auf die Natur als den Ausdruck und Fundort der Vollkommenheit zu weisen. Der höchst allgemeine Begriff der Vollkommenheit bezieht sich jedoch offenbar nur auf die Erschaffung der einzelnen Wesen; es bleibt dem Verstande noch übrig, auch für das Gesammtinteresse der Schöpfung einen Plan zu ersinnen, der ihr zu Grunde gelegen habe, und hiezu nimmt er den Ausdruck der höchstmöglichen Mannigfaltigkeit der erschaffenen Formen. Dies sind alles Bezeichnungen, die auf den ersten Anblick wohl in der Natur objektiv Statt haben mögen, aber sie erklären nicht den Zweck der Schöpfung, sondern setzen Alle voraus, daß der Schöpfer die Materie als formloses Objekt vorgefunden und nun aus eben so unerklärbaren Absichten nach den allerdings großartigen, aber für ihn durchaus nicht nothwendigen Prinzipien der Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit, die Naturwesen gebildet. Mit solchen allgemeinen nichtssagenden Kategorieen, wie Vollkommenheit und Mannigfaltigkeit, kann sich auch die Naturwissenschaft und Philosophie gar nicht befassen, wie denn auch die meisten Philosophen um die ganze Zwecktheorie sehr behutsam herumgegangen sind und gethan haben, als ob dieser sehr delikate Gegenstand gleich anderen ihm ähnlichen Streitpunkten mehr in das Gebiet des Glaubens zu rechnen sei, von dem sich die Philosophen ferne zu halten haben.

Es wäre nichts leichter, als zu zeigen, daß in der Schöpfung eine noch bei weitem größere Mannigfaltigkeit, als wir sie jetzt finden, denkbar sei, ja daß die jetzt lebenden Formen, deren Man-

nigfaltigkeit so bewundert wird, vielleicht nur Trümmer und Ueberreste eines größeren Naturreichs sind (man braucht sich nur in die Anschauung der ungeheuern Anzahl früher unbekannter vorweltlicher und mikroskopischer Thier- und Pflanzen-Formen zu versetzen, vor deren Auffindung schon dieselbe Mannigfaltigkeitstheorie im Gange war). Ebenso könnte man auf das Vorzeigen der Vollkommenheit, wenn sich hiemit nur ein einigermaßen bestimmter Gedanke verknüpfen ließe, erwiedern, daß noch Manches durchaus nicht vollkommen genug sei; allein eine solche Erwiederung würde eben so lächerlich sein, wie die Gegenbehauptung, und wir brauchen uns bei diesen gedankenlosen Kategorieen nicht weiter aufzuhalten.

Was eigentlich der Verstand mit der Vollkommenheit der Schöpfung meint, ist dies, daß jedes Wesen so geschaffen sei, daß es aus der übrigen Natur hinreichende Mittel zu seiner Fortdauer nehmen könne, was also eigentlich auf den nun zu betrachtenden zweiten Punkt von der gegenseitigen Erhaltung hinausläuft. *)

Für den Menschen, so lange er den gesunden Verstand zur Triebfeder seiner Handlungen nimmt, bleibt die Erhaltung seiner selbst, nicht nur gleichsam quantitativ in der Zeit, sondern auch qualitativ im Wohlbefinden, sein höchster Zweck und zwar mit vollem Rechte; ohne das Bewußtsein seiner selbst hat die Außenwelt für ihn keinen Werth; sie kann immerhin untergehen, sobald er durch ihren Eindruck nicht mehr berührt wird. Alles, was ihm in der Außenwelt zur Erhaltung seiner Fortdauer in Bezug auf beide Seiten derselben behülflich ist, muß daher seine Aufmerksamkeit zu allererst in Anspruch nehmen und eine gewisse Verachtung aller übrigen Naturerscheinungen, die ihm nicht unmittelbar nützen, hervorrufen, welche er dadurch ausspricht, daß alles Uebrige nur zur Hervorbringung jener besonders zu seiner Erhaltung dienenden Naturerzeugnisse berechnet ist. Er kann nicht leugnen, daß er objektiv zuerst nichts als eine durch Kausalität verknüpfte

*) Bei dem Gedanken von der Vollkommenheit der Schöpfung scheint noch eine rein ästhetische Vorstellnng nebenherzuspielen, auf die wir vielleicht später zurückkommen werden.

Reihe von Erscheinungen erblickt; aus dieser Kette nimmt er ein einzelnes Glied, welches gerade zu seinem Wesen in einem eigenthümlichen Verhältnisse steht, welches aus diesem Grunde zu allererst von ihm seiner Beachtung gewürdigt wird, heraus und macht es zum Zwecke des ganzen Kausalnexus, indem er ein rein subjektives, nur für ihn gültiges Verhalten des Objektes, diesem an und für sich zuschreibt. Die einfachste Art, den Menschen aus dieser Täuschung zu reißen, ist unstreitig die, ihm eine Veränderung seiner Subjektivität vorzuhalten, während das Objekt seiner Zweckvorstellung unverändert bleibt und ihn dann zu fragen, ob er noch dasselbe Verhalten jenes Objekts zu seiner neuen Individualität behaupten mag, wodurch ihm klar werden muß, daß allein jene seine frühere rein subjektive Natur Ursache war, weshalb er in das Objekt ein zweckmäßig auserwähltes Verhalten zu Ihm selbst hineinlegte. Dies wird vielleicht so deutlicher werden: Gewisse Naturverhältnisse und Erzeugnisse sind jetzt zu unserer Fortdauer unbedingt nothwendig, wenigstens zwingt uns die Gewohnheit, wie auch die Beobachtung ihrer merkwürdigen Uebereinstimmung mit unserer Organisaiton, dies so anzunehmen, daß sie unsere Existenz bedingen und daher nur für diesen Zweck daseien; würde sich nun mit der Zeit unsere Organisation ändern, so würden jene Objekte, die vorher zu unserer Existenz so äußerst erforderlich waren, daß wir sie nur unseretwegen erschaffen glaubten, und jetzt gleichgültig werden, und wir uns genöthigt sehen, ihrem Dasein andere unbekannte Zwecke unterzulegen; dahingegen in unserm neuen Zustande andere bisher unbeachtete Erscheinungen ein solches Verhältniß zu unserer Organisation annehmen, daß wir nun Ihnen eine in Bezug auf uns zweckmäßige Existenz beizulegen getrieben werden, so daß diese nun an die Stelle jener ersten treten; eine wie eben erwähnte Veränderung unserer Organisation und Disposition ist nichts von der Natur **a priori** unmöglich gemachtes; sie geht im Gegentheil, freilich nur in geringem Maaße in den verschiedenen Lebensaltern und unter verschiedenen klimatischen Einflüssen wirklich vor sich.

Durch diese Betrachtung läßt sich bei jeder einzelnen teleologischen Thatsache nachweisen, wie mit der Veränderung des Zwecksubjekts auch das ganze darauf beruhende objektive System nutzlos wird und dennoch nach wie vor seinen Kausalzusammenhang ungestört beibehält.

Ganz dieselben Schlüsse gelten für alle Wesen, bei denen wir eine zweckmäßig eingerichtete Abhängigkeit von der übrigen Natur vorauszusetzen glauben. Nicht damit dieser ihr jeweiliger Zustand Realität erhalte und fortdauere, sind die Gesetze der übrigen Naturwesen demgemäß eingerichtet, sondern umgekehrt, — weil dies gerade die unveränderlichen Naturgesetze sind, muß jedes Wesen, so oft es der Außenwelt bedarf, sich ihnen anzubequemen suchen, und deshalb wird auch seine jedesmalige Konstitution mit den übrigen Wesen so zusammengewachsen erscheinen, daß wir bei der ersten oberflächlichen Betrachtung nicht im Stande sind zu entscheiden, ob die Natur dieses einzelnen Wesens den übrigen Verhältnissen durch Kausalität angepaßt sei, oder ob etwa alle jene Gesetze nur deshalb so konstituirt worden, damit die ursprüngliche Form dieses einzelnen Individuums erhalten werde. Der Grundsatz der Einfachheit sollte uns für das erstere bestimmen, allein was für uns ein größeres Gewicht zu haben scheint, weshalb wir uns für die zweite ungleich complicirtere Ansicht entscheiden, ist das Moment der Subjektivität, das ideale Prinzip, welches sich den Gesetzen der Außenwelt, denen es keine unbedingte Realität zugesteht, nicht unterwerfen will, welches ursprünglich nur für unsere eigene Persönlichkeit geltend, von uns allmählig auf jedes Naturwesen, in dem wir eine ähnliche Persönlichkeit vermuthen, übertragen wird. Mit dieser gewaltsamen Umkehrung der Naturverhältnisse hängt noch folgendes Raisonnement der Teleologen eng zusammen: Das einzelne Wesen nämlich, für dessen Erhaltung alle anderen Naturgesetze eingerichtet worden, tritt zwar in der Zeit erst hervor, nachdem jenes schon geschehen, so daß also die Wirkung objektiv eher da ist, als die Ursache (und aus diesem Grunde allein wäre es nothwendig, die Hypothese von den Zwecken zu beseitigen); allein diese Umkehrung der Zeitverhältnisse wird eben für das

Wunderbare, Unbegreifliche und für hohe Weisheit der Schöpfung ausgegeben, wodurch die Teleologen die Verlegenheit, in welche sie durch Umkehrung der Zeitfolge gerathen, noch zu ihrem Vortheil zu benutzen suchen, indem sie ihre Ansicht in den Nimbus der Unbegreiflichkeit und Weisheit hüllen, der zwar für manche ihrer Absichten sehr brauchbar sein kann, aber in die Wissenschaft durchaus nicht hingehört, am allerwenigsten in die Philosophie. Die Philosophen, besonders in unseren Tagen, geben sich leider schon zu viel mit dem Fabelhaften und Wunderbaren, was weder im Himmel noch auf Erden existirt, ab, so daß sie darüber das Vernünftige ganz übersehen; sie brauchen sich daher nicht noch neues dergleichen aufbinden zu lassen. Auch ähnliche Weisheit soll der Satz enthalten, daß das Ganze eher da ist als seine Theile, was freilich in gewisser Hinsicht richtig sein mag, aber nur in einer Beziehung, die mit der Zwecktheorie in gar keinem Zusammenhange steht, wenn man nämlich überhaupt keine so vagen Vorstellungen, wie Ganzes und Theile in die Wissenschaft hineinbringt, woran wiederum nur die bei den Teleologen stattfindende Armuth an Begriffen sich offenbart, welche die Oberflächlichkeit der gemeinen Verstandesabstraktionen, wie Ganzes und Theile mit dem Vorgeben einer unbegreiflichen Weisheit verdeckt.

Wir gehen nun zur Beurtheilung der einzelnen Thatsachen über, in welchen sich eine zweckmäßige Thätigkeit offenbaren soll, indem wir vermöge der oben bezeichneten Methode dieselben analysiren. Die Reihenfolge, in welcher wir sie betrachten, wird am besten diejenige der Wissenschaften sein, zu welcher sie gehören, so daß wir mit den allgemeinsten Verhältnissen der Natur beginnen und allmählig zu den konkreteren Formen des Geistes übergehen. Alle solche Thatsachen zu betrachten, wäre hier nicht möglich, da deren zu viele sind; nur die hervorragendsten unter ihnen und diejenigen, welche von jeher am meisten angestaunt worden, wollen wir näher ins Auge fassen, während die weitere Untersuchung der übrigen alsdann von einem jeden, der unsern Standpunkt richtig aufgefaßt hat, leicht ausgeführt werden kann.

Zuerst begegnet uns das Prinzip der Erhaltung im Weltgebäude in der fast völligen Gleichförmigkeit der Bahnen der Weltkörper. Die Veränderungen, denen die Elemente der Planetenbahnen unterworfen sind, finden sich in sehr enge Grenzen eingeschlossen, so daß, wenn auch die Wirkungskraft eines Weltkörpers in die Umgebung der anderen, ihm zunächst liegenden, übergreift, diese gegenseitigen sogenannten Störungen sich zugleich in der Art kompensiren, daß man die großen Axen aller Planetenbahnen als fast unveränderlich ansehen kann. Wären diese Elemente kontinuirlich veränderlich, wie etwa, wenn die großen Axen der Bahnen einzelner Weltkörper unaufhörlich wüchsen oder abnähmen, so wäre es wohl möglich, daß die Planeten nicht nur großen Veränderungen in Bezug auf ihre klimatischen Verhältnisse unterworfen wären, sondern daß sie sich unter einander berühren und zusammenfallen könnten, was einer Vernichtung ihrer kosmischen Existenz gleich zu achten wäre. Daher, schließen die Teleologen, ist unter den Bewegungen der Weltkörper ursprünglich ein solches gesetzmäßiges Verhältniß konstituirt worden, daß jene Elemente nahezu konstant bleiben und die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Berührung oder nur einer überaus großen wechselseitigen Störung, mithin die Gefährdung ihrer individuellen Existenz, von vorne herein ausgeschlossen ist. Die theoretische Astronomie lehrt, wie die jetzt vorhandenen Bewegungsverhältnisse der Weltkörper auf einen ursprünglichen Normalpunkt zurückgeführt werden können, in welchem den einzelnen Planeten gewisse Anfangsgeschwindigkeiten in bestimmter Richtung, in ebenso bestimmten Entfernungen von der Sonne mitgetheilt worden, vermöge deren und der allen innewohnenden Gravitationskraft sich alle bisherigen, jetzigen und zukünftigen Bewegungserscheinungen derselben **a priori** und völlig mit der Erfahrung übereinstimmend ableiten lassen. Falls also eine zweckmäßige Thätigkeit dieses Alles in Absicht gehabt hätte, so käme ihre Wirkungsweise allein darauf zurück, einerseits das Gesetz der Gravitation den Körpern einzupflanzen, andrerseits ihnen jene oben erwähnten Geschwindigkeiten mitzutheilen, wodurch ihr Zweck der Erhaltung für alle Zeiten, wie es scheint, gesichert wäre. Das

Gravitationsgesetz zuerst soll also zu diesem Zwecke konstituirt sein, es findet sich aber, daß es nicht allein für die allgemein kosmischen Verhältnisse, sondern auch für alle einzelne Partikeln der Materie im Ganzen gültig, daß also jene Thätigkeit, wenn sie dies Gesetz allein für die Erhaltung der Weltkörper ersonnen, sich eben dadurch für die Ausführung ihrer Zwecke auf den einzelnen Welten Fesseln angelegt, denen sie sich, da jenes Gesetz unbedingt gilt, auch unbedingt unterwerfen muß, daher in der Auswahl und Vollführung ihrer Zwecke nicht mehr frei ist; andererseits sind die näheren Bestimmungen jenes Gesetzes **a priori** beweisbar, wenn man nur im Allgemeinen eine gegenseitige Anziehung der Materie zugiebt, wodurch man ebenfalls genöthigt ist, anzunehmen, daß die zweckmäßige Thätigkeit mit der Materie auch zugleich das Gravitationsgesetz vorgefunden und nun, um unter dieser nicht zu umgehenden Bedingung dennoch ihren Zweck zu erreichen, jene Normal-Bewegungen zu bestimmen genöthigt war.

Es ließe sich ebenfalls wohl denken, daß jene ursprünglichen Geschwindigkeiten den Weltkörpern, vermöge ihrer allmähligen oder plötzlichen Absonderung aus dem übrigen Ganzen der Materie, aus der eignen Natur derselben mitgetheilt worden, aber dann wäre es noch immer nicht erklärt, weshalb wir in dem Weltganzen ein unverkennbares Streben nach Erhaltung wahrnehmen, welches offenbar nicht dem sogenannten Zufall zugeschrieben werden darf.

Allein durch eine einfache Betrachtung und Anwendung der früher erwähnten Umkehrung des teleologischen Raisonnements lassen sich alle Schwierigkeiten heben. Wir brauchen nur zu dem Zeitpunkte zurückzugehn, in welchem jene Geschwindigkeiten den einzelnen Körpern gegeben worden, so ergiebt sich, daß, wie groß auch die Anzahl dieser Körper zu Anfang gewesen, und von welcher Art ihre damaligen Geschwindigkeiten, deren Richtungen und ihre ursprünglichen Abstände von der Sonne und von einander auch gewesen sein mögen, nur diejenigen unter allen Körpern von uns beobachtet werden können, welche sich eben bis jetzt erhalten haben: alle übrigen Weltkörper, deren Elemente der Art veränderlich waren, daß ihre Existenz durch zu große Annähe-

rung an Andere Gefahr lief — alle diese mußten untergehn und sind schon untergegangen, da wir genugsam berechtigt sind den Zeitraum zwischen ihrer Erschaffung (wenn man in Bezug auf diese noch von Zeit reden kann) und dem Zeitalter ihrer Beobachtung für so groß anzunehmen, daß, wenn in ihrer ursprünglichen Bewegung die Möglichkeit einer Kollision mit andern Weltkörpern gelegt war, diese sich in deren, während jenes überaus großen Zeitraumes, tausendfältig wiederkehrenden Umlaufsperioden unstreitig realisiren mußte. Warum sind dann aber, wird man fragen, nicht alle Körper mit der Zeit zu Einem Einzigen vereinigt worden, während wir doch jetzt eine bestimmte Anzahl derselben, die allerdings begrenzt zu sein scheint, überblicken? Wäre von allen Weltkörpern nur Ein Einziger etwa übrig geblieben, so wäre auf diesem ebenfalls eine freilich von der unsrigen verschiedene Welt entstanden und die Teleologen würden dann ganz haarscharf beweisen, dies hätte so sein müssen, wenn der Zweck der vollkommnen Erhaltung dieser Welt erreicht werden sollte. Allein ein solches Ergebniß der Weltschöpfung, selbst nach einem noch so großen Zeitraume, wäre sehr unwahrscheinlich, denn es läßt sich wohl denken, daß unter der überaus großen Menge der am Anfange in Bewegung gesetzten Körper eine geringe Anzahl solcher gewesen sei, in deren Bewegung die Bedingungen vereint waren, vermöge deren ihre Wirkungskreise für alle Zeiten sich völlig ausschlossen, oder doch nur periodisch oscillirenden Störungen unterworfen waren, zumal zur Erfüllung dieser Bedingungen nur eine ursprüngliche Geschwindigkeit, deren Richtung, der Abstand des Körpers von der Sonne und unstreitig auch die Masse des Körpers selbst gehören, welche Größen jedoch gar nicht in so enge Grenzen eingeschlossen zu sein brauchen, als man wohl glauben möchte. Im Gegentheil lassen sich in dem heutigen Zustande unseres Planetensystems zwischen den einzelnen Körpern noch unzählige Aehnliche denken, deren ewige Existenz wie die der Planeten gesichert wäre, wenn die Excentricität ihrer Bahnen hinreichend klein, ihre Richtung dieselbe und ihre Massen im Verhältnisse ihres gegenseitigen Abstandes gering.

Man wird auf diese Auseinandersetzung erwiedern, daß ja hier Alles voller Hypothesen stecke, während doch die Teleologen nur eine einzige solche benutzen. Allein im Obigen liegt durchaus nichts Hypothetisches; es ist nur die einfache Anwendung des unumstößlichen Satzes, daß wie auch die Anfangsbewegungen und Massen der Körper beschaffen gewesen sein mögen, von allen diesen Individuen wir nur noch Diejenigen wahrnehmen, welche sich bis jetzt eine so große Zeit hindurch erhalten haben d. h. welche allein von Anfang an jene oben erwähnten Bedingungen ihrer Erhaltung in sich trugen und sich folglich auch durch alle künftige Zeit, so weit wir abzusehn vermögen, erhalten werden; denn wäre in einem Einzigen derselben die Möglichkeit seines Unterganges vorhanden, so müßte auch dieser schon längst vor sich gegangen sein, denn es wäre sehr unwahrscheinlich, daß derselbe in den Zeitraum unserer Beobachtung fallen sollte, da ja letzterer als so gering gegen die seit Erschaffung der Körper verflossene Zeit zu betrachten ist. Damit dies noch deutlicher werde, nehmen wir ein einfaches Beispiel. Die ältesten Beobachtungen der Astronomen mit den neueren verglichen deuten an, daß der Mond in seinem mittlern Abstande sich der Erde unaufhörlich, soweit die Beobachtungen gehen, nähert, daß er daher wohl nach einer Reihe von Jahren mit der Erde zusammentreffen könnte; wir hätten hier aus dem Standpunkte der Beobachtung also wirklich einen solchen Fall, der nach unserem obigen Satze, zu den sehr unwahrscheinlichen gehört, denn wenn auch die Zeit, nach welcher der Mond mit der Erde zusammentreffen soll, noch sehr groß ist, so ist letztere doch wiederum äußerst gering in Bezug auf diejenige, welche verflossen ist, seitdem dem Monde seine ursprüngliche Bewegung mitgetheilt worden; und im Falle diese Bewegung nicht die Bedingungen einer ewigen Erhaltung jenes Körpers in sich trug, so ließ sich erwarten, daß der Untergang dieses Körpers auch schon längst erfolgt wäre; allein die Theorie hat aus der Erkenntniß der Ursache jener beobachteten Annäherung des Mondes, nachgewiesen, daß diese keineswegs kontinuirlich fortdauert, sondern daß der mittlere Abstand des

Mondes von der Erde nach einigen Millionen Jahren sein Minimum erreicht, von wo an er sich wieder von der Erde entfernt, ebenfalls nur bis zu einer bestimmten Grenze u. s. f., wodurch also jenes merkwürdige Faktum beseitigt wäre.

Die Teleologen wollen, ihrem Prinzipe gemäß, von einer künftigen oder schon stattgefundenen Zerstörung einzelner Weltkörper nichts wissen und fordern daher den, der eine solche behauptet, mit Recht auf, entweder eine Beobachtung einer Einzigen solchen oder doch Spuren einer früher geschehenen nachzuweisen. Eine solche noch jetzt vor sich gehende gegenseitige Zerstörung läßt sich auch wohl an den Meteorsteinen nachweisen, die unstreitig kosmischen Ursprunges und neben andern Körpern im Weltraume umherziehn, wegen ihrer Kleinheit jedoch selten auf große Körper treffen, und deren Anzahl sehr beträchtlich zu sein scheint. Die Teleologen behaupten ebenfalls, zur Unterstützung ihrer Ansichten, die Kometen seien so organisirt, daß sie nirgends das Gleichgewicht der planetarischen Bewegungen zu stören vermöchten; allein bei der Kollision eines Kometen und Planeten würde höchst wahrscheinlich nur der erstere schlecht wegkommen, letzterer dagegen wegen seiner weit überwiegenden Masse ungestört bleiben; daß ein solches Zusammentreffen vor unsren Augen noch nie stattgefunden, läßt sich aus einer Menge von Ursachen erklären, deren weitere Ausführung hier nicht am Orte ist, aber in astronomischen Schriften leicht nachgesehen werden kann.

Wir haben uns bei dieser kosmologischen Frage vielleicht etwas lange aufgehalten, allein wir hatten hier ein Faktum, auf dessen Widerlegung uns sehr viel ankam, weil es theils die Grundlage der Schöpfung bildet, andererseits die Richtigkeit desselben sowohl im Bewußtsein der Teleologen, wie im allgemeinen Volksglauben sehr tief eingewurzelt ist. Wer es an diesem Beispiele richtig erfaßt hat, wie jene Umkehrung der teleologischen Schlüsse vorgenommen werden muß, damit man sehe, daß das zweckgemäße Resultat hervorgehn muß, welches auch die ihm vorangehenden Bedingungen seien, daß also das, was jenes Resultat zu einem teleologischen Faktum macht, von seinen Bedin-

gungen ganz unabhängig, daher objektiv durchaus nicht gültig ist — wer dies hier gehörig erfaßt, dem wird es leicht, dasselbe Raisonnement auf alle Fälle vermeintlicher Zweckmäßigkeiten wiederum anzuwenden. Wir sehen ebenfalls gerade an diesem Beispiele besonders klar — und es wird sich bei der organischen Natur wiederholen —, wie sich uns, wenn wir nur von der einseitigen teleologischen Betrachtung abstehen, eine zuvor nie geahnte Aussicht in die Mannigfaltigkeit und Größe der Natur öffnet und uns zur Bewunderung einer Pracht treibt, die über jenes spießbürgerliche Auskramen von Zweckmäßigkeiten weit erhaben ist.

Wir gehen nun zu den mehr individuellen Verhältnissen der einzelnen Weltkörper, insbesondere aber unserer Erde über. Es ist ein sehr alter und neuerdings wieder, nicht ohne Scharfsinn, von den Hegelianern hervorgeholter Gedanke, daß die Erde der Mittelpunkt der Welt sei, oder — worauf es eigentlich hier ankommt, um es allgemein auszudrücken, — daß die Erde, als Wohnsitz des seiner selbst bewußten Geistes, des wahrscheinlich höchsten Wesens der Schöpfung, auch in physischer Hinsicht vor allen andern Weltkörpern bevorzugt sein müsse. Eine Kritik dieser Idee und Untersuchung ihres innersten Grundes würde uns hier zu weit führen; so viel läßt sich jedoch leicht erkennen, daß hierin derselbe Idealismus, welchen wir oben bei der Analyse der Zweckvorstellung schon im gemeinen Verstande eingewurzelt fanden, versteckt liegt und trotz aller empirischen Thatsachen zu allen Zeiten von Neuem hervorbricht.

Diese Meinung von der Bevorzugung unseres Planeten hängt mit den Zweckvorstellungen auf's innigste zusammen, denn es ließe sich doch diesen gemäß erwarten, daß auch die kosmischen Verhältnisse der Erde den auf ihr lebenden Geschöpfen und insbesondere der Menschennatur, deren Erhaltung beabsichtigt wird, entsprechend eingerichtet seien und diese Einrichtung muß der Erde eine Unterschiedenheit von den übrigen Weltkörpern verleihen, auf denen wir keineswegs ähnliche Geschöpfe voraussetzen. Unglücklicher Weise zeigen aber die Beobachtungen durchaus keine solche Hegemonie unseres Planeten an: Zuerst in der Ordnung, in wel-

cher die Planeten von der Sonne abstehen, scheint der Standpunkt der Erde ein ganz zufälliger zu sein. Stände diese unter allen Körpern der Sonne am nächsten, wie es beim Merkur der Fall ist, dann würden die Teleologen sofort herausklauben, daß dies sehr zweckmäßig sei, daß wir dann am meisten Licht und Wärme haben würden. Eben so wenig lassen sich aus der Masse der Erde, wie aus ihrer Satellitenumgebung oder der Neigung ihrer Bahn, Gründe für einen Vorrang derselben entnehmen, denn von der ziemlich albernen Meinung, daß der Mond der Erde zur nächtlichen Erleuchtung gegeben, ist man längst zurückgekommen; kurz, wie man die Beobachtungen auch wenden mag, es will sich kein Zusammenhang zwischen der vermeintlichen geistigen Präponderanz der Erdgeschöpfe und ihrer kosmischen Natur ergeben, die Erde zeigt sich uns immer nur als »ein Stern unter den Sternen.«

Die Verhältnisse der Erdoberfläche und des Erdinnern zeigen ebenfalls mehrere scheinbar zweckmäßige Einrichtungen; obgleich ihre Kenntniß sehr wenig verbreitet und meist auf das wissenschaftliche Publikum beschränkt, so ist ihre Betrachtung doch nicht minder interessant als die der vorhergehenden Thatsachen. Die Annäherung der Erde an die Kugelform bietet weiter nichts Beachtenswerthes dar, da sich dies Faktum zu leicht erklären läßt und bei allen abgesonderten Körpermassen stattfinden muß; allein die geringe Abplattung der Erde, wiewohl sich diese ebenso sehr bei den meisten andern Weltkörpern vorfindet, hat man als zweckmäßig betrachtet zur Verhinderung der fortwährenden Verrückung der Erdaxe, deren Ursache die Anziehung ist, welche die Weltkörper auf einzelne Erhöhungen der Erdoberfläche ausüben und die bei der jetzigen Gestalt ziemlich aufgehoben ist. Es läßt sich jedoch gar kein vernünftiger Zweck hiefür angeben, denn die etwas größere Veränderlichkeit des Erdklima's, welche durch solche größere Schwankungen der Erdaxe hervorgebracht werden würde (kleinere periodische Schwankungen derselben finden auch jetzt immer statt) könnte auf die Geschöpfe der Erde nur sehr geringen Einfluß haben, und in der Bewegung des Planeten nur regelmäßig wieder-

kehrende Anomalien hervorbringen, wie deren schon unzählig viel existiren.

Ich führe dies Faktum nur an, weil sich darauf eine sonderbare Anmerkung Kant's in der Kritik d. reinen V. (S. 715, 3te Aufl.) bezieht, worin er sich darüber zu wundern scheint, daß »eine so weise Anstalt« unbedenklich aus dem Gleichgewicht der flüssigen Erdmasse erklärt wird und er dadurch mit seiner sonstigen Ansicht über den objektiven Zweck in Widerspruch geräth.

Ueber die Natur des Erdinneren haben wir wenig Beobachtungen und können daher nicht behaupten, daß eine zweckmäßige Verbindung desselben mit der Oberfläche und den darauf befindlichen Wesen vorhanden; allein Laplace hat bewiesen, daß, wenn die mittlere Dichtigkeit der Erde nicht, wie es jetzt der Fall ist, die des Wassers überträfe, alsdann durch die geringste Erschütterung die Wasser des Meeres über ihre Ufer treten und die ganze Erdoberfläche überschwemmen würden, und obwohl jener Mathematiker sich hütet, hieraus auf eine zweckmäßige Einrichtung zu schließen, so liegt dies doch für die teleologische Anschauung zu nahe. Denn es ist klar, daß in jenem hypothetischen Falle der größte Theil der jetzigen Schöpfung nicht existiren könnte; daß alsdann unstreitig andere Wesen von ganz veränderter Konstitution es sein müßten, deren Natur mit der der Erdoberfläche verträglich wäre. Auf diesen Punkt werden wir jedoch später, wenn von dem zweckmäßigen Verhältnisse der organisirten Wesen zur klimatischen und physischen Beschaffenheit der unorganischen Natur die Rede sein wird, weitläuftiger zurückkommen.

Wenn wir die Gesetze der anorganischen Schöpfung näher betrachten, so finden wir, daß die Zweckmäßigkeit derselben nur in so fern zum Vorschein kommt, als sie die Erhaltung hauptsächlich der organischen lebendigen Wesen betrifft; dieser Umstand erklärt sich leicht daraus, daß das teleologische Bewußtsein das Prinzip der Erhaltung von sich aus zunächst nur auf die ihm ähnlichsten Geschöpfe, Menschen, Thiere und vielleicht noch auf die Pflanzen überträgt, während es die unorganische Natur zu tief unter der organischen befindlich glaubt, so daß, wenn auch die

Schöpfung an ihre Erhaltung gedacht hat, diese doch immer den Zwecken der lebenden Welt untergeordnet bleibt und zum Mittel derselben herabsinkt.

Die Bildungsstufe, auf welcher größten Theils der Teleologe steht, nöthigt ihn immer nur das Individuelle, als das dem Sinnlichen am nächsten stehende zu erfassen, während ihm das Allgemeine, wie es gerade in der unorganischen Natur am häufigsten auftritt, verborgen bleibt, das Reich der unbelebten Materie ihm zu ferne liegt. Als Individuen kann er hier nur die Weltkörper betrachten; im Uebrigen ist es ihm gleich, ob die physikalischen und chemischen Gesetze an der Erhaltung der rohen Massen oder an ihrer Zerstörung arbeiten. Eine solche Verachtung des Lebens der anorganischen Natur, auf der doch am Ende alles andere Leben beruht, ist in einem großen Theile selbst des gebildeten Publikums verbreitet und erzeugt hier eine gewisse Rohheit in Betrachtung von Naturgegenständen, die, wenn sie sich an eine wissenschaftliche Behandlung der organischen Natur macht, hier, weil sie die solide anorganische Grundlage derselben nicht erkannt, nichts als ein oberflächlich beschreibendes, klassificirendes Treiben zu Tage bringt. Hingegen der die Gesetze der unorganischen Natur erforschende Mathematiker und Physiker sucht auch hier das Individuelle so viel wie möglich zu erfassen und aus dem bunten Gewühl der Erscheinungen herauszuscheiden, was in der organischen Welt schon durch die Sinne allein, ohne Anwendung des trennenden Verstandes zu Stande gebracht wird.

Jedoch gereicht diese meist gewaltsame Trennung der Naturerscheinungen, wobei einzelne Reihen derselben, wie Licht, Wärme, Elektricität u. s. w. als Individuen und Materien gedacht, gleichsam personifizirt werden, der Wissenschaft gewiß nicht immer zum Vortheile. In Bezug auf diese individualisirten Materien der Physik kann man wohl teleologische Betrachtungen bilden, vermöge deren man zu beweisen sucht, daß in deren Gesetzen der Keim zu ihrer Erhaltung gelegt sei, wenn sich bei diesem Ausdrucke in dem Gebiete der Physik nur etwas Bestimmtes denken ließe; allein ein solches Verfahren liegt den Mathematikern, die wohl wissen,

daß hier allein das Kausalgesetz herrschen kann, viel zu ferne; die Gesetze vom Gleichgewichte und der Bewegung der Körper (und die ganze Physik läuft am Ende nur auf höhere Mechanik aus) entwickeln sich alle so einförmig aus der ursprünglichen Voraussetzung, dem Kausalnexus gemäß, daß man schon viel überflüssige Zeit und große Geduld haben muß, um sich in diesem Gebiete an das Aufsuchen eines Zweckes zu machen. Ich wußte mich nur eines einzigen solchen Versuches zu erinnern, der mehr durch ein sonderbares Zusammentreffen zweier mathematischer Sätze als durch ein rein teleologisches Interesse veranlaßt worden. Es findet sich nämlich in der höheren Mechanik ein Satz, der unter dem Namen des Prinzips der kleinsten Wirkung bekannt ist und dessen Anwendung auf die Lehre von der Bewegung des Lichtes insbesondere darthut, daß ein Lichtstrahl, wenn er von einer Fläche reflektirt wird, zwischen einem Punkte seiner Bahn vor der Reflexion und einem nach derselben den kleinsten Weg beschreibt, der zwischen diesen beiden Punkten und der reflektirenden Fläche möglich ist.

Hieraus schließen nun die Teleologen, daß es der Zweck des Reflexionsgesetzes (von der Gleichheit des Einfalls- und Reflexionswinkels) sei, dies Minimum in der Laufbahn des Lichtstrahls hervorzubringen, wodurch eine größtmögliche Sparsamkeit in den Mitteln der Natur beurkundet werden soll. Hiegegen ist einzuwenden: Erstens; wenn die Natur ihr Licht hätte sparen wollen, es ihr auf vernünftigere Weise möglich gewesen wäre, sie hätte z. B. vor der Sonne Lichtschirme anbringen können, damit nicht so viel Licht unnütz in den weiten Weltraum hinein vergeudet würde. Zweitens; das obige Raisonnement paßt wohl auf die Reflexion des Lichtes, aber keineswegs auf seine Brechung, so daß man nicht analog behaupten kann, daß das bekannte Brechungsgesetz (von dem beständigen Verhältniß der Sinus des Einfalls- und Brechungs-Winkels) ein Minimum in der Bahn des Lichtstahls bedingte, wie dies der Konsequenz wegen doch sein müßte; im Gegentheil sehen wir, wenn wir jenen mathematischen Satz auf die Lichtbrechung anwenden, daß zwar jenes Gesetz nothwendig daraus hervorgeht, aber der Lichtstrahl ebendeswegen genöthigt ist,

eine gebrochene Linie zu beschreiben, weil sich seine Geschwindigkeit ändert, er daher einen Umweg machen muß. Ferner hat jenes Prinzip an sich, wie es die Mathematik allgemein für die Bewegung aller Körper beweist, gar nicht einen solchen Ausdruck, daß man daraus unmittelbar auf ein Minimum in der Bahn, welche die Körper zurücklegen, schließen könnte; dies letztere findet nur in einem ganz besonderen Falle statt, wenn nämlich die Geschwindigkeit des Körpers konstant ist; daher wir auch nicht annehmen können, daß die Natur bei Statuirung jenes Gesetzes auf diesen ganz besonderen Fall spekulirt habe. Endlich würde man im Falle, daß der Weg des Lichtes kein Minimum, sondern etwa ein Maximum wäre, nicht anstehen zu behaupten, daß dies ebenfalls zweckmäßig wäre. Alle solche Einfälle durchzugehn ist uns aber nicht möglich, und es genüge zu wissen, daß diese Theorieen von Einfachheit, Sparsamkeit, welche der unorganischen Natur angedichtet werden, am seltensten von Mathematikern erfunden worden, welche wohl wissen, daß man damit nicht weit kommen kann, sondern meistens von einer Klasse von Naturphilosophen, denen dergleichen wissenschaftliche Raritäten gerade sehr gelegen sind. Hiemit ist keineswegs gesagt, daß der alte Satz: **leges naturae simplices sunt,** falsch sei; aber man muß nur nicht gleich ein Faktum, wie das von der Einfachheit der Gesetze, zu einem Prinzipe der Schöpfung machen wollen. Dieses Faktum ist sehr leicht erklärbar; es ist unmittelbare Folge aller Naturgesetze: Einfach nennen wir das Gesetz, welches sich unmittelbar aus seinen Bedingungen durch Vernunftschlüsse ableiten läßt, was so viel sagen will, daß das Gesetz schon in seinen Voraussetzungen virtuell enthalten ist, daher nichts Neues zu jenen hinzuzukommen braucht, was eben der Einfachheit entgegen sein würde. Sofern wir also die Naturgesetze erkannt, sind sie alle einfach, wie die der unorganischen Natur zum Theil; haben wir sie noch nicht erkannt, wie es mit dem Reiche der organisirten Wesen größtentheils der Fall ist, so kann der unbefangene Beobachter durchaus nicht **a priori** behaupten, daß die hier herrschenden Gesetze einfach sind; im Gegentheile stellen die Beobachtungen die Gesetzmäßigkeiten unglück-

licherweise sehr komplicirt dar; für den Philosophen, der aus höhern Prämissen **a priori** auf die Uebereinstimmung aller Naturgesetze mit der Vernunft zu schließen sich berechtigt hält, gilt diese Einschränkung freilich nicht; für ihn sind alle Naturgesetze unbedingt einfach. Betrachten wir die Gesetze der Mechanik der Körper, so weit wir sie aus den allerersten Voraussetzungen über die Natur der Materie abgeleitet haben, so ist es unmöglich sie uns einfacher zu denken, wenn wir nur auf ihre Ableitung Acht haben; da man alsdann leicht bemerken wird, daß das, was wir Einfachheit der Gesetze nennen, sich nicht auf die durch sie bewirkten sinnlichen Erscheinungen bezieht, sondern vielmehr auf den Gedanken, der diesen Erscheinungen zu Grunde liegt. So z. B. können wir von dem hypothetischen Gravitationsgesetze, in welchem nur ganz allgemein die gegenseitige Anziehung der Massen behauptet wird, durchaus nicht behaupten, daß es einfach oder nicht einfach sei, weil wir bisher dasselbe nur durch Beobachtungen kennen gelernt haben, über den ihm zu Grunde liegenden metaphysischen Gesichtspunkt jedoch noch völlig im Dunkeln sind. Dagegen, wenn einmal dies Gesetz im Allgemeinen zugegeben, die unmittelbar daraus folgenden näheren Bestimmungen desselben, (von der Proportionalität der Gravitation im Verhältnisse der Massen und im umgekehrten Verhältnisse des Quadrates der Entfernungen), durchaus nicht einfacher gedacht werden können, woraus wir sehen, daß das Prinzip der Einfachheit ähnlich dem der Zweckmäßigkeit ein ganz subjektives ist, welches von dem Wesen der Erscheinungen durchaus nichts, sondern nur von unserer Betrachtungsweise derselben etwas behaupten kann, also unvermerkt zwei ganz heterogene Gebiete mit einander zu verbinden strebt.

Auf ganz ähnliche Weise verhält es sich mit dem Prinzip der Sparsamkeit der Natur und der Vollkommenheit aller Wesen.

Wir beobachten, daß da, wo wir einen Zweck wahrzunehmen glauben, die Mittel immer genau zur Realisirung desselben ausreichen, daß von ihnen nichts übrig bleibt und nichts mangelt; allein dies ist eine offenbar nothwendige Folge der unserer Zweckvorstellung zu Grunde liegenden Täuschungen; würde nämlich in

den von der Schöpfung zur Realisirung ihres Zweckes bestimmten Mitteln etwas übrig bleiben, was also für den Zweck ganz überflüssig wäre, so müßte dies dennoch eine Wirkung hervorbringen, die derjenigen analog und mit ihr identisch wäre, welche als Realisirung des Zweckes erscheint und für uns daher durchaus kein Grund vorhanden wäre, hier irgend eine unnöthige Verwendung des Mittels wahrzunehmen, da wir doch nur die vollkommene Uebereinstimmung des Mittels und der dadurch hervorgebrachten Wirkung zweckmäßig nennen; wäre hingegen das Mittel nicht zur Realisirung des Zweckes ganz hinreichend, so wäre ja eben dieser Zweck auch gar nicht realisirt, wir könnten durchaus nicht behaupten, daß dies der Zweck der Natur gewesen, sondern als solchen nur denjenigen betrachten, für den eben das Mittel hinreichend gewesen, weil wir von einem anderen Zwecke der Natur, als dem beobachteten durchaus nichts wissen können.

Die Vollkommenheit endlich, die man in der Natur beobachtet und über welche sich weiter gar nicht streiten läßt, da dieser Ausdruck zu verschiedenartige, oft ganz widersprechende Auslegungen gestattet, ist im gewöhnlichen Sinne nur eine potenzirte Zweckmäßigkeit, eine Abrundung der einzelnen Zwecke zu einem größeren Ganzen, verbunden mit einer dunkeln Vorstellung von einer in den Naturgeschöpfen verborgenen Symmetrie und Schönheit.

Solche ganz konfuse Ideen von Symmetrie scheinen auch der Zweckmäßigkeit zu Grunde zu liegen, welche mehrere Philosophen den geometrischen Figuren und den mathematischen Rechnungsmethoden überhaupt beigelegt, wodurch sie nur gezeigt, daß sie vom Geiste der Mathematik herzlich wenig verstanden haben.

Die geometrischen Gestalten sind Dinge, welche einerseits nur ideelle Geltung haben, nirgends in der Natur sich aufweisen lassen, andererseits auf die Naturwissenschaft den größten Einfluß ausüben, weil in ihnen sich das Kausalgesetz am reinsten offenbart; es lassen sich daher an ihnen immer zwei verschiedene Seiten auffassen, einmal die Konstruktion und Entstehung derselben in unserm Kopfe, andrerseits ihr objektiver Zusammenhang als Raumgebilde. Die Teleologen behaupten nun, der Umstand, daß sich aus den

einfachsten Gestalten, dem Kreise und der geraden Linie, alle übrigen Figuren darstellen und ihre Sätze beweisen lassen, nöthige uns hierin eine Zweckmäßigkeit anzunehmen, sagen aber nicht weiter, worin denn diese Zweckmäßigkeit bestehen soll. Was soll denn damit gesagt sein? Doch offenbar nichts anderes, als daß bei der Erschaffung jener Figuren oder bei der Konstituirungder Gesetze, nach welchen sie in unserm Kopfe gebildet werden, die Eigenschaften jener Figuren so eingerichtet worden, daß dabei so viel wie möglich auf unsere Fähigkeit sie zu konstruiren Rücksicht genommen, was doch sehr absurd ist, da hier zwei ganz heterogene Gebiete, die objektiven Raumgebilde mit ihren Eigenschaften und unser subjektives Konstruiren und Auffinden derselben in Verbindung gebracht werden. Daß aber wirklich eine solche Relation stattfindet zwischen der Einfachheit der Figuren, welche die Grundlage der Geometrie bilden und denen, welche sich daraus konstruiren lassen, ist wiederum sehr leicht zu erklären, da wir ja dem Begriffe der Geometrie gemäß gar keine andern Figuren kennen können und in dieselbe aufnehmen dürfen, als diejenigen, welche sich aus den zur Grundlage angenommenen einfachsten Figuren, wie gerade Linie und Kreis, gesetzmäßig zusammensetzen und mit ihren Eigenschaften entwickeln lassen. Im Falle wir andere Figuren zur Grundlage der geometrischen Entwickelung annehmen, so würden wir, wie es in der neueren synthetischen Geometrie geschehen, wohl auch die früheren Sätze zum Theil darstellen können, allein noch außerdem eine große Reihe bisher unbekannter, von denen es sich zeigen würde, daß zu ihrer Kenntniß nicht die Eigenschaften der geraden Linie und des Kreises ausreichen, sondern hiebei noch andere Linien, wie Ellipse, Parabel und Hyperbel zu Grunde gelegt werden müssen. Die zweckmäßige Einrichtung der Raumgebilde ist also hier eine ganz nothwendige und es liegt in der Natur derselben, daß Alles was sich daraus zusammensetzen läßt, ursprünglich in ihnen liegen muß und daß man eben nur dies aus denselben entwickeln könne.

Die Zweckmäßigkeit der geometrischen Konstruktion ist nur eine subjektive, die zur Auflösung eines Problems nur durch viele

Versuche gelangen kann, und dies ist auch der große Mangel aller synthetischen Geometrie, daß sie nicht im Stande ist, die Sache aus sich selbst und ihrem Begriffe darzustellen, sondern zu einer Menge zufälliger Ansichten und Konstruktionen ihre Zuflucht zu nehmen genöthigt ist, welches zwar der Evidenz der einzelnen Sätze nichts schadet, allein durchaus keine rein wissenschaftliche Form des Ganzen zuläßt.

Ebenso ist es in der Arithmetik und Algebra. Die Zweckmäßigkeit, die sich in der Methode der Auflösung von Gleichungen darstellt, ist eine ganz subjektive, weil diese Methoden nur aus zufälligen Versuchen hervorgegangen sind und dem innern Wesen der Sache fremd geblieben, daher dies auch gerade die schwächste Seite der Mathematik ist.

Man sieht, daß alle diese Theorieen von Vollkommenheit, Sparsamkeit, Einfachheit in dem Haushalte der Schöpfung allerdings einen gewissen Grund haben, wie denn in der Geschichte der Wissenschaften keine Ansicht so absurd ist, daß sich nicht eine Basis und nothwendiger Ursprung derselben nachweisen ließe; allein dieser Grund beruht nur in unserer Auffassung der Dinge, wird aber falsch, sobald wir ihn zu einem Prinzipe der Schöpfung machen. Jene Hypothesen wurzeln alle mehr oder minder in der vermeintlichen Zweckmäßigkeit der Schöpfung, mit welcher sie auch stehn und fallen müssen.

Der innerste Nerv der teleologischen Empirie liegt aber in der Beobachtung der organischen Natur, aus einem früher angedeuteten Grunde und die unorganische Welt läßt keine andere Zweckmäßigkeit zu, als ihr Dienst, den sie den organischen Wesen leisten muß, in Anspruch nimmt; sie wird uns daher bei der Betrachtung des Organismus, zu welchem wir uns jetzt wenden, immer begleiten, obgleich nur in ihren untergeordneten Wirkungskreisen der Mechanik und des Chemismus, da sich die Teleologie noch nicht zu den höheren Zweigen der Physik, wie Elektrizität und Magnetismus, verstiegen hat.

Also die organischen Wesen sind es, deren Erhaltung, längstmögliche Fortdauer und Wohlbefinden der Plan der Schöpfung

bei ihrer Organisation gewesen ist. Wenn wir auch dabei nicht allemal einsehen, weshalb bei allen Wesen eine solche Sorgfalt der Schöpfung für ihre Fortdauer nöthig gewesen, wenn wir auch bemerken, daß die Erhaltung und das Treiben einer großen Menge von Geschöpfen der Existenz der Uebrigen nicht nur nicht im geringsten zu Gute kommt, sondern sie vielmehr zu vernichten strebt, und daß die Schöpfung sich dennoch mit ihrer Erschaffung ebenso viel Mühe gegeben zu haben scheint als mit allen andern Wesen — so sieht man sich doch immer gezwungen, wenn einmal ein Plan und Zweckmäßigkeit der Welt zugestanden wird, diesen nirgends anders als in der Erhaltung derselben zu finden — aus schon früher angegebenen Gründen.

Durch die Thatsache jedoch, daß sich Ein Individuum meistens nur durch den Untergang eines Andern, wenn auch untergeordneten, erhalten kann, erzeugt sich eine Menge von Widersprüchen, wegen welcher die Erhaltungstheorieen nicht strenge festgehalten werden können. Würden die Teleologen mit etwas mehr Verstand zu Werke gehn, so könnten sie die Widersprüche leicht beschönigen, wenn sie nur ihr Raisonnement etwas systematisch ausbilden wollten und etwa sagen: Wo Vernichtung von Individuen stattfindet zu Gunsten der Erhaltung Anderer, da stehen die letzten im Allgemeinen auf einer höheren Stufe der Organisation, und es wird in dieser Beziehung im Ganzen mehr dadurch gewonnen als verloren, so daß der Plan der Schöpfung für die organisirten Wesen wohl von der Art gewesen sein mag, daß jedes Geschöpf für die Erhaltung der höher stehenden Sorge tragen mußte, sich selbst aber auf Kosten der niedriger stehenden Wesen erhielt, so daß das höchste Geschöpf, der Mensch, seine Existenz auf Kosten aller übrigen Individuen zu sichern berechtigt sei, in ihm selbst aber wiederum das geistige Moment über das körperliche hervorrage und letzteres nur zur Bedienung und Erhaltung des ersteren vorhanden sei.

Allein eine solche Stufenfolge der Erhaltungsmittel der Individuen wird schon durch die Erfahrung widerlegt und ebenso ist

eine Eintheilung der Wesen in höher organisirte und niedriger stehende etwas sehr unzuverläßiges und willkührliches.

Das Thier ernährt sich zwar meistentheils durch die Pflanze — weil letztere wehrlos ist — allein, wenn es Gelegenheit hat, ebensosehr von andern Thieren, gleichviel ob sie höher oder niedriger auf der Stufenleiter der Schöpfung stehen; gleichfalls ernährt sich die Pflanze eben so gut von andern vegetabilischen und thierischen Stoffen, wenn sie deren habhaft werden kann als von ihrer gewöhnlichen Nahrung, den Atmosphärilien.

Was früher im Allgemeinen höhere und niedere Organisation benannt wurde, kam meist nur auf den Unterschied der Größe und Stärke hinaus und hiermit hängt die Reihefolge, in welcher sich die Wesen von einander gegenseitig erhalten, eng zusammen; allein da wir jetzt wissen, daß Größe und Stärke ganz zufällige Umstände für die Organisation der Geschöpfe sind, da wir wissen, daß die meisten der kleinen, dem bloßen Auge unsichtbaren Pflanzen und Thiere eben so vollkommen organisirt sind, als die größten, — so fällt auch obiger Zusammenhang ganz hinweg, die Erhaltung der Individuen von einander beruht nicht auf der relativen Höhe ihrer Organisation, welche letztere außerdem noch sehr schwer zu bestimmen ist, da sie von ganz willkührlichen Attributen abhängig gemacht wird. Wenn sich der Mensch, den wir für das höchst organisirte Wesen halten, aller übrigen Geschöpfe zu seiner Erhaltung bedient, so mag dies wohl eine *Folge* seiner höheren Organisation sein, wegen seiner hervorragenden Körperkraft und seines Verstandes, allein wir dürfen nicht behaupten wollen, daß dies Hervorragen über die andern Wesen der *Zweck* seiner höheren Organisation gewesen, da wir dies bei vielen andern Wesen widerlegt sehen.

Wenn also die Teleologen als den Zweck der Organisation die größtmögliche Erhaltung der Geschöpfe bezeichnen, so ist aus dem Obigem klar, daß sich dies durchaus nicht auf ihre gegenseitige Berührung beziehn kann, da wir aus dieser vielmehr in Rücksicht auf einen großen Theil der Geschöpfe mehr Beeinträchtigung als Beförderung ihrer Existenz hervorgehn sehn. Die teleologischen

Thatsachen können sich daher auf die Einrichtung eines Organismus nur in sofern beziehen, als dieser zu seiner Erhaltung der unorganischen Natur bedarf, was näher auf sein Verhältniß zur Erdoberfläche, zur Schwere, zu Licht, Wärme u. s. w. zurückkommt.

Wenn von einer Erhaltung der Organismen als Plan der Schöpfung gesprochen wird, der sich in den Thatsachen offenbaren soll, so verstehen wir hierunter im Allgemeinen immer nur die Erhaltung des einzelnen Individuums und bei jenen Thatsachen betrachten wir eben dies Individuum nur seiner inneren Konstruktion gemäß und in Beziehung auf die es erhaltenden und ernährenden physikalischen und klimatischen Verhältnisse, aber ganz abgeschlossen von seiner Gattung wie von den übrigen, ihm gleichartigen Individuen, von deren möglichem Einfluß auf die Erhaltung jenes Einzelwesens ganz abgesehen wird. Auf dies Moment bezieht sich der größte Theil der teleologischen Thatsachen. Es soll aber deren auch Einige geben, welche die Erhaltung der Organismen als Gattung angehen, wie die Erscheinungen der Fortpflanzung und des sich kundgebenden Familienlebens bei Individuen derselben Gattung. Hiebei wird nun wiederum von den Teleologen unbestimmt gelassen, ob denn die von der Schöpfung beabsichtigte Erhaltung des Individuums mit der Gattung zusammenhängt oder in einen Schöpfungsplan zusammenfällt, denn diese Thatsachen werden immer ganz einzeln ohne alle Verbindung angegeben. Wäre es den Teleologen ernsthaft um die Erforschung der Natur zu thun, so würden sie nachgesucht haben, ob denn auch immer durch eine größere Erhaltung des Individuums, auch die längere Fortdauer der Gattung und umgekehrt, bedingt ist; sie würden alsdann gefunden haben, daß die Erfahrung es durchaus unentschieden läßt, ob in dieser Beziehung zwischen Gattung und Individuum eine höhere zweckmäßige Verknüpfung stattfindet, als diejenige ist, welche dem Kausalnexus gemäß aus dem Umstande erfolgt, daß die Gattung eben nur von den Individuen gebildet wird und in jene daher auch die Eigenthümlichkeiten und etwanigen zweckgemäßen Einrichtungen dieser übertragen werden. Wir werden auf diesen Punkt, wenn von den zweckmäßigen Thatsachen der Ge-

neration die Rede sein wird, ausführlicher zurückkommen; zuerst betrachten wir nur, wie für die Erhaltung und Fortdauer des Individuums gesorgt sein soll.

Pflanzen und Thiere, wie wir sie jetzt vorfinden, bedürfen zu ihrer Erhaltung und Wohlbefinden einerseits der anorganischen sie umgebenden Natur, wie der Atmosphäre, des Erdbodens, des Wassers und der ernährungsfähigen einfachen und zusammengesetzten chemischen Stoffe; andererseits müssen diese Individuen so organisirt sein, daß sie auch wirklich im Stande sind, sich dieser physikalischen Agentien mit Vortheil zur Erreichung des Endzwecks zu bedienen und hiezu sind Organe erforderlich, die theils direkt auf die Außenwelt einwirken, theils diese ersteren in ihrer Arbeit unterstützen, wie sich etwa die Bewegungs- und Sinnes-Organe unterscheiden lassen. Es entsteht nun die Frage, ob denn die unorganische Welt bei der Konstituirung ihrer physikalischen und chemischen Gesetze sich nach der Organisation der Pflanzen und Thiere gerichtet habe oder umgekehrt letztere so eingerichtet worden, daß bei der ununterbrochen stattfindenden Wechselwirkung die Erhaltung dieser so viel wie möglich gefördert werde. Diese Frage wird aber von den Teleologen nicht beantwortet, denn zu behaupten, daß die Schöpfung bei Organisation der Pflanzen und Thiere sich nach den Gesetzen der Physik und Chemie habe richten müssen, wäre eine sehr mißliche Sache, da die Schöpfungskraft, wie die Organismen, alsdann eine sehr untergeordnete Stellung einnähmen, während letztere doch die Herren der Schöpfung sind; umgekehrt läßt sich auch nicht sagen, daß die unorganische Natur den lebenden Wesen gemäß konstituirt worden, da doch erstere unstreitig der Zeit nach eher vorhanden gewesen sein muß, besonders aber aus dem Grunde, weil uns die Erfahrung in derselben nur unabänderliche Nothwendigkeit zeigt, der sich die zu bildenden Organismen unfehlbar hätten unterwerfen müssen. — Interessant ist es zu sehn, was hier jedoch nur angedeutet werden kann, wie sich in diesem Falle in der Erzählung der Genesis im alten Testament das Verhältniß von organischer zu unorganischer Natur herausstellt. Hier geht die unorganische Natur unmittelbar ohne allen

Zweck und Ursache aus dem Willen des Schöpfers hervor; aber schon die Sterne sollen eine Beziehung auf den Menschen haben, indem sie ihm Tag und Nacht scheiden und je höhere Werke der Schöpfer hervorbringt, wie Thiere und Pflanzen, desto klarer stellt sich heraus, daß diese hauptsächlich des Menschen wegen erschaffen, »damit er sie sich unterthan mache« und »zu seiner Speise.« Diese ganze Erzählung ist ein getreues Abbild der Weise, in welcher sich der naive Volksglaube den Schöpfungsakt versinnlicht: es liegt ihm sehr nahe, bei der Schöpfung der organischen Natur teleologische Momente auftreten zu lassen, allein diese bleiben alsdann ganz abgerissen und vereinzelt, sie beziehen sich höchstens auf die Ernährung des Menschen und wo sie nicht zur Erklärung weiter ausreichen, da giebt sich der Volksglaube auch nicht die Mühe, tiefere Gründe zu suchen, sondern ist mit der Erklärung durch den unmittelbaren Willen des Schöpfers zufrieden.

Wenn aber die Teleologen behaupten, daß weder die unorganische Natur in Rücksicht auf die organische konstituirt sei, so daß sie nur zur Erhaltung dieser diene, noch daß Thiere und Pflanzen nur darum so geschaffen, wie wir sie jetzt vorfinden, damit sie aus der unorganischen Welt Stoff zu ihrer Fortdauer nehmen, so daß letztere als das Ursprüngliche erscheint — sondern wenn sie von einer wechselseitigen, ziemlich unverständlichen zweckmäßigen Anpassung der organischen und anorganischen Welt reden, so weichen sie damit von ihrem ursprünglichen Prinzipe ganz ab und sind nahe daran, zu behaupten, daß das, was wir in den Erscheinungen der organisirten Welt als zweckmäßig beurtheilen, eben nur, dem Kausalnexus gemäß, durch jene Wechselwirkung entstanden sei. Unbeschadet aller dieser Widersprüche, in welche die Teleologen gerathen, können wir die von ihnen aufgezeigten Thatsachen, nach welcher von den beiden oben angedeuteten Throrieen wir sie auch betrachten, immer als durch nothwendige Wechselwirkung entstanden erklären und die Eigenthümlichkeiten, durch welche sie uns als zweckmäßig erscheinen, werden sich uns als eine rein subjektive Zuthat erweisen, durch deren Hinwegnahme an dem großen Ganzen der objektiven Welt nichts geändert wird.

Zuerst sehen wir, daß alle Geschöpfe in Bezug auf das Element, in welchem sie leben, zweckmäßig organisirt sind: Nehmen wir den Fisch aus dem Wasser, so stirbt er, ebenso die Pflanze, wenn wir sie aus ihrem Boden reißen. Es scheint also, daß von Anfang an die Organisation des Fisches und der Pflanze so bewerkstelligt worden, daß dabei Rücksicht genommen ist auf ein ihrer Natur ganz entfernt liegendes anorganisches Element, nämlich auf das ihnen zur Umgebung bestimmte Mittel. In dieser Reflexion wird ohne weitere Frage danach, warum denn diese Wesen gerade für diese Elemente bestimmt worden, nur behauptet, daß wenn sie einmal in diesem Elemente leben sollten, so mußten sie nothwendig so organisirt werden, daß in der Wechselwirkung ihres körperlichen Daseins mit der physikalischen und chemischen Natur ihrer Umgebung ihre Existenz nicht gefährdet werde; denn wäre dem Fische nicht die Fähigkeit des Schwimmens verliehen und hätte sein Körper eine größere spezifische Schwere, die ihn nöthigen würde, fortwährend am Boden des Wassers zu bleiben, so würde er schwerlich im Stande sein, sich seine Nahrungsmittel in hinreichender Menge zu verschaffen, abgesehen von anderen damit verbundenen Uebelständen, welches Alles dem vermeintlichen Zwecke der Schöpfung zuwider wäre.

Ebenso muß der Pflanze, die für den festen Erdboden bestimmt ist, eine solche Wurzel und ganze Einrichtung verliehen sein, daß sie aus Luft und Erde hinreichende Nahrungsmittel aufnehmen kann, welche ihr fehlen würden, wenn die für den Erdboden bestimmte Pflanze ausgerissen und in ein anderes Element, in Luft oder Wasser gesetzt würde, worin sie unfehlbar umkommen müßte. Allein die Wissenschaft kann sich nicht damit begnügen, zu zeigen, daß hier Alles genau zusammenstimmt, und wenn sie als Ursache dieser Uebereinstimmung des Organs mit dem anorganischen Elemente den Zweck der Erhaltung des ersteren gelten läßt, so kann sie nicht umhin, zu fragen, warum denn eigentlich der Fisch für das Wasser, diese Pflanze für den Erdboden, jene für das Wasser und eine andere für die Luft bestimmt sei; diese Frage kann von den Teleologen nie beantwortet wer-

den, weil die Voraussetzung der Antwort eben den Boden ihres ganzen Raisonnements ausmacht. Die Antwort kann nur durch den Kausalnexus gegeben werden, indem wir die ganze Schlußfolge einfach umkehren und sagen: Weil diese Wesen so organisirt sind, daß sie nur in gerade diesem oder jenem Elemente ihr Leben zu fristen im Stande sind, so können wir sie auch nie in einem anderen Elemente oder in anderen Verhältnissen beobachten, als in solchen, die ihrer Existenz günstig sind, weil sie in jeder anderen Umgebung, zu welcher Zeit sie auch in diese verpflanzt seien, längst umgekommen sein müßten, ehe wir Gelegenheit hatten, sie wahrzunehmen. Würde z. B. ein eingeschlossener fischreicher See plötzlich mit einer großen Menge salziger, dem organischen Leben und der Vegetation schädlicher Bestandtheile erfüllt, wie es wohl einst mit dem todten Meere geschehen sein mag, so würde sich die Organisation der bisher dort lebenden Wesen nicht mehr mit ihrem Elemente vertragen können, jene müßten untergehen, und der spätere Beobachter würde an diesem Orte alles Leben verloschen antreffen, obgleich sich auch wohl Organismen denken lassen, welche in einem solchen Elemente hinreichenden Lebensunterhalt finden, wenn wir deren auch bis jetzt noch nicht auf der Erde angetroffen. Aber, könnten die Teleologen erwiedern, der Kausalnexus kann wohl erklären, weshalb die einzelnen Organismen, wie die Fische, in keinem anderen Elemente leben können, als dort, wo wir sie beobachten (wegen ihrer andernfalls nothwendig stattfindenden Vernichtung); allein weshalb die beobachteten Wesen denn gerade in das Element gerathen sind, welches ihrer Fortdauer förderlich war, dies beantwortet der Kausalnexus nicht und läßt sich daher wiederum nur durch eine weise, zweckgemäße Einrichtung der Vorsehung erklären, welche jedes Wesen dorthin versetzte, wo seine Existenz am wenigsten bedroht war. Hierauf läßt sich nur entgegnen, daß wir allerdings nicht wissen, auf welche Weise bei der Schöpfung die Vertheilung der einzelnen Wesen über den Erdboden erfolgt ist; allein wenn wir diesen Akt selbst ganz roh und materiell auffassen, wenn wir eine gleichmäßige Vertheilung aller Geschöpfe über den ganzen Erdkreis ohne Rücksicht

auf dessen nähere physikalische und chemische Beschaffenheit annehmen, so ist der Erfolg nothwendig immer derselbe, nämlich der, daß nach einer gewissen Zeit in jedem Elemente nur diejenigen Wesen angetroffen werden, welche sich bis dahin erhalten haben, im Wasser Fische, in der Luft Vögel und auf dem Erdboden andere Thiere; der nach der Schöpfung auftretende beobachtende Verstand bemerkt daher nichts von den Tausenden der Geschlechter untergegangener Wesen, die sich mit dem Elemente, in welches sie ursprünglich gesetzt waren, nicht vertragen, er sieht nur diejenigen, die noch leben, und wird durch den Anschein genöthigt, die wahrgenommene Uebereinstimmung mit ihrer Umgebung als zweckmäßig zu bezeichnen, da er den wahren Hergang der Sache nicht mit angesehen hat.

Ein anderer Einwurf der Teleologen gegen diese Erklärung könnte sein, daß sie behaupten, bei einer so ganz zufälligen gleichmäßigen anfänglichen Vertheilung der Geschöpfe über die Erdoberfläche wäre allerdings zuzugeben, daß wir in jedem Elemente nur im Allgemeinen solche Wesen finden könnten, welche für dasselbe geeignet seien, allein ein solches oberflächliches Zusammengehören des Organismus und des umgebenden Elementes macht noch lange nicht das aus, was wir die innere Zweckmäßigkeit nennen. Diese besteht z. B. beim Fische nicht allein in seiner Fähigkeit zu schwimmen oder in seiner geringeren spezifischen Schwere, sondern mit diesen Hauptbedingungen seiner Existenz im Wasser hängt noch die Einrichtung seiner Flossen, Kiefern, der dazu gehörigen Muskeln, ferner seiner Verdauungsorgane und seines ganzen inneren Baues zusammen; wäre dieses nicht Alles von der Schöpfung zum Zusammenwirken und gegenseitigen Eingreifen in einander bestimmt, so würden ihm die einzelnen Fähigkeiten, wie die des Schwimmens, nicht viel helfen; wäre z. B. sein Magen so eingerichtet, daß er von den im Wasser anzutreffenden Nahrungsmitteln keines verdauen könnte, so würden ihn alle seine übrigen zweckgemäßen Eigenschaften nicht vom Untergange erretten, wogegen aber die Vorsehung bei Zeiten die besten Maaßregeln genommen, indem sie bis auf die kleinsten Organe hinauf alles so eingerichtet, daß eine

gegenseitige Behinderung derselben in Ausübung ihrer Funktionen nicht stattfinden kann.

Hierauf ist sehr einfach zu erwiedern, daß wir gar nicht wissen können, ob der größte Theil dieser zweckgemäßen Einrichtungen den Wesen von Anfang an innegewohnt habe, oder ihnen nur durch das sie umgebende Element entstanden sei, welches letztere weit wahrscheinlicher ist, zumal wir einen solchen alterirenden Einfluß des den Organismus umgebenden Elements auf ersteren vielfach durch die Erfahrung bestätigt finden. So scheint die Pflanze des tropischen Klima's nicht für die meteorologischen Verhältnisse der gemäßigten Zone zu passen; wenn wir sie in die letztere verpflanzen, so zeigt sich der Bau des Gewächses als unangemessen und unzweckmäßig für die Beschaffenheit der neuen anorganischen Verhältnisse; ist dieser Abstand beider Naturreiche zu groß, so muß der Organismus untergehen; nur bis zu einer gewissen Grenze hin ist es für jede Pflanze möglich, daß sie auch in dem neuen Klima gedeihe, wobei wir jedoch bemerken, daß sich ihre Natur meistentheils sehr verändert, daß sie sich erst akklimatisiren muß, weil ja eben ihr früherer Bau den neuen Verhältnissen nicht angemessen war, diese aber dem Kausalnexus gemäß, jenen so verändern müssen, daß eben dasselbe Wesen dem späteren Beobachter als durchaus zweckmäßig für die neue Umgebung erscheinen muß.

Ebenso ist es auch natürlich bei den Thieren, die in ein anderes Element, als das gewohnte, versetzt werden. Würde dem Menschen, der nur für den festen Erdboden eingerichtet zu sein scheint, das Wasser als fortwährender Wohnort angewiesen werden, so müßte er entweder umkommen — oder, falls der Abstand nicht zu groß wäre, würde das neue Element mit der Zeit seinen Organismus so sehr verändern, daß er im Stande wäre, sein Leben in demselben zu erhalten, so daß in beiden Fällen der nach jener Katastrophe auftretende beobachtende Verstand, wenn er den Bau des Geschöpfes mit dem Elemente vergleicht, behaupten würde, jenes Wesen sei ursprünglich für diese Umgebung zweckmäßig geschaffen. Diese Zweckmäßigkeit muß überall

auftreten, welches auch das Wesen der anorganischen Natur sei und von welcher Art auch die plötzlichen oder allmähligen Katastrophen gewesen sein mögen, welche die organische Welt erschüttert haben; entweder würde der Organismus nicht existiren, oder er würde nur so existiren können, wie sich seine Konstruktion mit der anorganischen Umgebung verträgt. Die Zweckmäßigkeit ist hier wie überall nur die Form, in welcher jene nothwendige Uebereinstimmung beider Naturreiche für einen Beobachter sich darstellt, der nur die Wirkung anschaut, dabei aber nicht an den ganzen Nexus der Ursachen denkt, welche jene hervorzubringen vermochten.

Die Teleologen könnten hier dennoch entgegnen, daß bei den meisten Individuen in der Zusammenstimmung der verschiedensten äußeren und inneren Organe es zu deutlich ausgesprochen sei, wie diese in Rücksicht auf die unorganische Natur gebildet, ohne daß sich ein Kausalzusammenhang jener Einrichtungen unter einander oder mit dem umgebenden Elemente nachweisen ließe. So ist es z. B. bei den Vögeln, die bestimmt sind, sich in der Luft zu bewegen, nicht allein erforderlich, daß sie hinlänglich große Flügel besitzen, sondern man bringt hiemit auch den merkwürdigen Umstand in Verbindung, daß die Knochen der Vögel mit Luft gefüllt sind, wodurch ihr ganzer Körper erleichtert wird; es wäre ungereimt, wenn man hier zur Erklärung der Luftfüllung, diese mit dem fortwährenden Umgebensein von Luft in Wechselwirkung setzen wollte; Thatsache aber ist es auch, daß die Füllung der inneren Räume mit Luft in der Willkühr jener Thiere, hauptsächlich in der Bewegung ihrer Gliedmaßen, liegt, daß also jene Willkühr allein die Möglichkeit des Fliegens bedingt, am wenigsten aber das Vorhandensein der Flügel. Die aus den verschiedenen Eigenthümlichkeiten des Baues der Vögel hervorgehende Thätigkeit des Fliegens bleibt immer eine der Willkühr des Individuums anheimgestellte Benutzung jener eigenthümlichen Einrichtungen, d. h. diese letzteren erhalten ihre zweckmäßige Bedeutung erst in der Wechselwirkung, in welche sie durch den Willen und Verstand des Thieres gesetzt werden. Uebrigens erhält die obige Thatsache ihre wahre wissenschaftliche Bedeutung erst in der da-

durch bedingten höheren Respiration der Vögel, so daß diese Thiere, vermöge der inneren mit Luft gefüllten Kanäle den Uebergang von den Wirbelthieren zu den Insekten zu bilden scheinen.

Wenn wir ein Thier mit Flügeln sehen, so verbinden wir damit die Vorstellung, daß dasselbe auch fliegen könne, was jedoch nur durch das Zusammentreffen noch mehrerer anderer Bedingungen vermittelt wird und wir kennen Beispiele, wo diese Bedingungen so sehr fehlen, daß der Gebrauch der Flügel zum Fliegen, wo nicht ganz verhindert, doch sehr beschränkt wird. Die Teleologen stellen sich vor, der ganze Bau der Vögel sei auf ihre Erhebung in die Lüfte berechnet, können aber hiefür durchaus keinen Zweck angeben, da jene Thiere bei hinreichend schneller Bewegung ihre Nahrung eben so gut auf dem Boden als in der Luft erhaschen können und es ist daher nur die Gewohnheit der Anschauung, welche sie zu einer solchen Voraussetzung nöthigt. Hätten die Vögel keine Flügel, so würden sie ruhig zu Fuße gehn und wir würden dann ihren Bau eben so zweckmäßig eingerichtet finden als zuvor.

Die Grenzen der Bedingungen, unter welchen ein jedes Element geeignet ist, mit organischen Wesen bevölkert zu sein, sind übrigens gar nicht so eng gesteckt, als man wohl glauben möchte. Um im Wasser zu leben, ist es für die Thiere gar nicht erforderlich, daß sie schwimmen können; sie sind vielmehr im Stande, durch mancherlei andere Bewegung sich Nahrung zu verschaffen; wohl aber können wir uns außer den lebenden Wesen noch eine große Anzahl anderer denken, welche bei der verschiedenartigsten Organisation zu einem und demselben Elemente passen würden und werden dadurch zu dem Gedanken geleitet, daß die Wesen, die wir jetzt beobachten, nur Ueberreste einer bei weitem reicheren organischen Welt sein mögen; doch hievon später ein Mehreres.

Außer den Bedingungen, welche den Geschöpfen, die dasselbe Element bewohnen sollen, gemeinsam sein müssen, giebt es noch allgemeinere, die Gesammtbeschaffenheit der Erdoberfläche angehende, welche zur Existenz einer organischen Schöpfung überhaupt, wenigstens in der Art, wie wir diese vermöge unserer Erfahrung uns

vorzustellen genöthigt sind, erforderlich. Zu diesen gehören der Mangel an großen Veränderungen der Erdoberfläche, an zu starken Ortsveränderungen, denen die Elemente unterworfen sein könnten und auf welche die jetzt lebenden Individuen wohl sämmtlich nicht eingerichtet sind. Die Ursachen, wegen welcher keine solcher Störungen stattfindet oder, so weit unsere Erinnerung reicht, stattgefunden hat, müssen wir daher als zweckmäßig in Bezug auf den Totalcharakter der jetzigen Schöpfung betrachten, die sich immer nur mit Schwankungen der unorganischen Umgebung vertragen kann, welche sich in sehr engen Grenzen halten. Eine solcher Ursachen des fast unveränderlichen Charakters der jetzigen Erdoberfläche wurde schon früher als von Laplace nachgewiesen angeführt, daß nämlich die Stabilität der auf der Erdoberfläche befindlichen Flüssigkeit allein dadurch bedingt sei, daß ihre Dichtigkeit geringer als die mittlere des Erdinnern. Es ist nun aber bekanntlich ein Gesetz, daß, mit wenigen Ausnahmen, die Flüssigkeiten leichter sind, als die festen Substanzen, aus denen sie entstanden, daher auch im Durchschnitte alle Flüssigkeiten, welche die Erde bedecken können, spezifisch leichter als das Gesammt-Erdinnere und wir kennen in der That fast keine Flüssigkeit (etwa die geschmolzenen Metalle ausgenommen) welche bei gewöhnlicher Temperatur eine größere Schwere hätte als die mittlere Dichtigkeit der Erde. Wollte man daher die obige Thatsache als für die organische Welt, wie wir sie jetzt vorfinden, zweckmäßig eingerichtet ansehn, so müßten auch die Agentien, von denen jenes physikalische Gesetz bedingt wird, als da sind: Wärme, Ausdehnung der Körper durch dieselbe, chemische Zusammensetzung derselben u. s. w., alle in Rücksicht auf diesen einen Zweck angeordnet sein, was sehr unwahrscheinlich ist und auch der gerühmten Einfachheit der Natur, welche die Teleologen anerkennen, ganz zuwider. Allein diese Widersprüche lösen sich auf, wenn wir den jetzigen Totalcharakter der organischen Welt nicht als das Vorbild ansehen, welches die Schöpfung bei Einrichtung der physikalischen Gesetze im Auge hatte, wenn wir vielmehr irgend einen andern Typus der Geschöpfe z. B. einen solchen, der mit einer großen Verän-

derlichkeit der Erdoberfläche existiren könnte, (wie es der Fall sein müßte, wenn obige physikalische Thatsache mangelte), an die Stelle des ersteren setzen, wobei es uns dann weiter nichts angeht, wie denn eine solche neue Schöpfung möglich sei und ob sie überhaupt möglich sei, was wir der Allmacht, der Schöpferkraft zutrauen müssen. Jedenfalls würde uns, die wir erst nach der Schöpfung auftreten, auch dann die Natur der organischen Welt mit der der Elemente und der Erdoberfläche wiederum vollkommen übereinstimmend, daher zweckmäßig erscheinen, da ja diejenigen Wesen, deren Bau die jetzt herrschenden Naturgesetze widersprächen, zur Zeit, in welcher wir beobachten, längst untergegangen sein müßten. Es bleibt für uns immerhin schwer, sich zu denken, wie denn solche Wesen, die zu einem großen Veränderungen unterworfenen Charakter der Erdoberfläche passen, beschaffen sein mögen, allein wir haben keinen Grund, in dieser Beziehung die Allmacht der Natur zu beschränken; sie ist allein dem Gesetze unveränderlich unterworfen, daß unter den von ihr geschaffenen Wesen immer nur diejenigen sich erhalten können, welche mit der Totalität der sie umgebenden Elemente übereinstimmen.

Die bisher angeführten wenigen Beispiele, welche zeigen sollen, wie die Uebereinstimmung, welche wir in der Organisation der hauptsächlichsten Klassen der geschaffenen Wesen, theils mit dem allgemeinen Verhalten unseres Planeten, theils mit den besondern jene umgebenden Elementen, beobachten, mithin auch die Form der Zweckmäßigkeit, durch welche wir jene Uebereinstimmung nur zu erklären suchen, nothwendige Folge der Wechselwirkung sein muß, welche fortwährend zwischen der organischen und anorganischen Natur stattfindet — diese Beispiele können dazu dienen, dieselbe Schlußfolge auf alle ähnliche Erscheinungen auszudehnen und man wird mit Sicherheit überall dasselbe Resultat finden, welches immer aus dem identischen Satze hervorgeht, daß nur diejenigen Wesen im Stande sind, sich als Individuen zu erhalten, deren Organisation mit der physikalischen und chemischen Natur der sie umgebenden Elemente und den geringen Aenderungen, welchen diese unterworfen sein kann, im Einklange steht. Aber diese Bei-

spiele beweisen noch nichts gegen die Theorie der Zwecke, sie führen uns nur zur Einsicht, daß letztere sehr unwahrscheinlich wird, da ja der Schöpfer sich gar nicht hätte die Mühe zu geben brauchen, die Gesetze der unorganischen Natur und der lebendigen Welt gegen einander abzuwägen, weil er doch wissen mußte, daß, welcherlei organische Individuen er auch schaffen würde, immer nur ein Theil davon sich zu erhalten vermöchte. Es liegt nun nahe zu behaupten, daß er von allen ihm zu schaffen möglichen organischen Welten diejenige auswählte, von der die meisten Individuen unter den gegebenen Bedingungen fortzuleben im Stande seien, die wenigsten aber zu Grunde gingen; oder, da wir keine Schranken der schöpferischen Allmacht kennen, so bleibt es das Nächste, zu behaupten, daß er alle Wesen so geschaffen habe, daß sie Alle ohne Ausnahme fortleben konnten, denn wäre Eines derselben untergegangen, so wäre auch seine Erschaffung ganz unnütz gewesen. Durch diese etwas gewöhnliche Argumentation kommen wir denn freilich auf die Sätze der Teleologen zurück, aber wir sehen sie nun ganz anders an als vorher. Jene müssen jetzt zugeben, daß wenn von zweckmäßiger Beziehung zwischen Organismus und anorganischer Natur die Rede sein soll, dies nur so verstanden werden darf, daß die Schöpfung der organischen Welt sich unbedingt nach den ursprünglich festen und nothwendigen Gesetzen der anorganischen habe richten müssen und andererseits keine anderen Wesen habe hervorbringen können als solche, deren Naturen mit jenen Gesetzen im Einklange stehen. Diese Behauptung giebt aber jedenfalls dem Schöpfer wie dem Geschöpfe eine sehr untergeordnete Stellung, sie ist im Ganzen sehr unwahrscheinlich, denn sie beruht nur auf dem Satze, daß es dem Schöpfer unmöglich und seinem Wesen widersprechend gewesen sei, solche Individuen hervorzubringen, deren Untergang unvermeidlich war, ein Satz, der, wenn ihn die Erfahrung vollkommen bestätigte, hinreichend wäre, die Hypothese der Zwecke zur unumstößlichen Wahrheit zu erheben, da es dann noch unmöglich sein würde, zu behaupten, daß eine so vollkommne Uebereinstimmung der unendlichen Reihe verschiedener organischer Wesen, welche sich seit der

Schöpfung alle unverändert erhalten, mit einer und derselben anorganischen Natur, ein Werk des Kausalnexus sein könne. Inwiefern die Erfahrung eine solche Unvergänglichkeit der Wesen, sei es der Individuen oder der Gattungen selbst bestätigt, werden wir sogleich betrachten.

Dem Satze aber, daß von einer zweckmäßigen Erschaffung der organischen Wesen nur insofern die Rede sein kann, als der Schöpfer sich in diesem Akte unbedingt den mit Nothwendigkeit bestehenden Gesetzen der anorganischen Welt unterworfen habe, welcher noch den letzten Halt der Teleologen bildet — diesem Satze liegt es sehr nahe, zu behaupten, daß sich die organischen Wesen von selbst gemacht haben, sei es, indem sie aus der unorganischen Natur sich entwickelt, oder wie man sich dies sonst vorstellen mag, was uns hier weiter nichts angeht. Denn es wäre doch wahrlich nicht einzusehn, wozu dann noch ein Schöpfer der organischen Welt von Nöthen gewesen, wenn er bei diesem Werke in so enge Bedingungen eingeschränkt sein sollte, wie ihm die unabänderlichen Gesetze der leblosen Natur auferlegen; die Teleologen müßten doch selbst eingestehn, daß er dann eine sehr traurige Rolle spielen und so gut wie überflüssig sein würde. Setzen wir aber voraus, daß nur solche Wesen geschaffen worden, welche für alle künftige Zeiten mit der anorganischen Natur zusammen existiren sollten, d. h. fassen wir die Schöpfung aus einem ganz subjektiven Gesichtspunkte auf, so können wir nicht umhin, jenem Akte ein nach *subjektiven Gründen und Absichten* handelndes Wesen unterzulegen, welches sich zwischen anorganischer und organischer Natur stellt, um letztere den Gesetzen der ersteren gemäß einzurichten.

Das Kausalitätsgesetz, aus welchen Ursachen es auch die organische Welt entstehen oder vielmehr sich entwickeln lasse, kann wohl *bewirken*, daß die lebenden Wesen mit der leblosen Natur übereinstimmen, (ja, wie wir im Laufe dieser ganzen Betrachtung sehen, *muß* es immer diese Wirkung haben) so daß letztere zur Erhaltung der ersteren beitragen müsse, aber *beabsichtigen* kann es dies nicht, weil der Grund, nach welchem es wirkt, nur in der

Vergangenheit ruht, nicht in der Zukunft. Ihm ist es ganz einerlei, ob die Wesen, die es schafft, in Kurzem wieder vernichtet werden, oder nicht; daß letzteres immer der Fall sein müsse, wenigstens mit einem Theile der Individuen, haben wir vorhin gezeigt. Unter der unendlichen Anzahl aber aller Kombinationen von Gattungen, unter der mannigfachsten Organisation der Individuen, wäre es dem Kausalnexus nur in einem einzigen Falle möglich gewesen, gerade eine solche Reihe von Wesen hervorzubringen, deren jedes mit den Gesetzen der anorganischen Natur aufs Genauste übereinstimmen muß, so daß sich in einem noch so fernem Zeitpunkte keine Störung oder Zerstörung in den Funktionen der Organismen befürchten läßt. Daß dieser Fall gerade durch den Kausalnexus hervorgebracht sei, dem so unendlich viele andere Formen der Schöpfung zu Gebote standen, ist das Unwahrscheinlichste, was sich denken läßt. Würde sich aber in der Erfahrung eine so exakte, für alle Zeiten berechnete Uebereinstimmung aufweisen lassen, so wäre kein Zweifel mehr, daß dies nicht der Zusammenhang von Wirkung und Ursache hervorgebracht, daß vielmehr nur eine zweckmäßige Thätigkeit dies zu thun vermochte. Dies wäre aber auch die letzte und einzige Thatsache, auf welche sich dann noch die Teleologen stützen können; würde eine vollkommne Uebereinstimmung der organischen und anorganischen Natur sich nicht bestätigt finden, so stände ihnen auch kein einziges Argument, ja kein einziges Faktum mehr zu Gebote, was sich nicht ebenso gut und noch bei weitem wahrscheinlicher durch den Kausalnexus erweisen ließe, um ihre Theorie aufrecht zu erhalten. Es kommt also Alles darauf an, die Erfahrung hier entscheiden zu lassen, was auch sogleich geschehen soll.

Wir haben vorhin gesehen, daß die zu unserer bisherigen Erfahrung gehörigen Individuen sich nicht nur mit einem bestimmten jetzt herrschenden Zustande der sie umgebenden Elemente vertragen können und müssen, im Falle sie überhaupt noch im Felde unserer Beobachtung liegen sollen, sondern auch, daß ihre Fortdauer nicht durch eine Schwankung jener Elemente, wenn sie nur in gewissen Grenzen bleibt, beschränkt wird, obgleich eine solche

Veränderung der Umgebung nicht ohne Einfluß auf den Organismus bleiben kann und jedenfalls eine entsprechende Umwandlung des letzteren bewirkt. Wir hätten nun noch drittens zu bestimmen, wie eine Veränderung, der das Individuum selbst unterworfen, auf die Erhaltungsfähigkeit des letzteren einwirken muß, da ja klar ist, daß, wenn während dieser Veränderung des Individuums die anorganische Umgebung desselben konstant bleibt, in keinem Augenblicke jene oben erwähnte Uebereinstimmung stattfinden kann, vermöge deren die unorganische Natur nur zur Erhaltung des Organismus beiträgt, nichts an demselben zerstört. Vielmehr ist leicht einzusehen, daß wenn eine solche Veränderung in der Organisation des Individuums kontinuirlich und allmählig stattfindet, auch ein eben so beständiges Entfernen oder Hinstreben desselben zu jenem Punkte der vollkommenen Uebereinstimmung mit seiner anorganischen Umgebung bewirkt werden muß. Was kann denn aber die Ursache einer solchen Umwandlung sein? Denken wir uns, ganz nach teleologischen Prinzipien, das Individuum bei seiner Erschaffung in jenen Punkt der adäquaten Uebereinstimmung mit seiner Umgebung versetzt, so wäre es ja durchaus im Widerspruche mit den Absichten der Schöpfung, wenn sie in das Individuum selbst einen Grund gelegt hätte, vermöge dessen es genöthigt wäre, aus diesem Urzustande herauszuschreiten und sich in einen andern zu versetzen, der jener Umgebung unangemessen wäre, und daher seiner Fortdauer schaden könnte; auch wäre eine solche spontane Veränderung des Individuums im Widerspruche mit dem Gesetze der Kausalität, nach welchem sie immer nur durch äußere Anregung, die von der unorganischen Umgebung ausgeht, hervorgerufen werden kann; eben so wenig können wir die Ursache jener Veränderung außerhalb des Individuums versetzen, denn diese soll ja eben von der Art sein, daß sie denselben Zustand des Organismus unverändert erhält. Eine stetige Umwandlung des Individuums kann daher nur stattfinden, wenn wir uns von Anfang an ihm eine solche Natur verliehen denken, die mit dem physikalischen und chemischen Verhalten des Elementes, in welchem es lebt, nicht übereinstimmen konnte, so daß nothwendig hieraus eine Wech-

selwirkung zwischen Element und Individuum entstehen mußte, welche in den allermeisten Fällen nur das letztere verändern konnte. Zeigt sich uns aber in der Beobachtung eine solche allmählige Veränderung der Individuen (ohne noch der Gattungen zu gedenken), so ist die Erklärung derselben nur unter Voraussetzung eines solchen unadäquaten Verhältnisses ihrer leiblichen Existenz, in der sie erschaffen, zu ihrer Umgebung, in welche sie gleichzeitig versetzt, denkbar.

In der That aber finden wir in der Erfahrung, wo wir auch hinblicken mögen, einen solchen fortwährend wechselnden Zustand bei allen Individuen aller Naturreiche. Ohne ihn wäre kein Leben möglich; nur die fortwährende Anregung, welche das Individuum von der ihm gegenüberstehenden Natur erhält, und die Rückwirkung, welche dasselbe auf letztere ausübt, vermag es über seinen jedesmaligen Zustand hinauszuheben. Diese Veränderungen, welche wir an jedem Wesen ohne Ausnahme in seinen räumlichen Verhältnissen bemerken, die von der mannigfachsten Art sind, denn wir unterscheiden hier physikalische, chemische, pathologische u. s. f., — diese Veränderungen im Raume fassen wir allgemein in der Kategorie der Zeit zusammen, indem wir sie allein in das Subjekt legen und sagen: Das Individuum wird älter. Dieses Aelterwerden ist nur das Resultat der von Anfang an vor sich gehenden Einwirkung der anorganischen Umgebung auf das Individuum, von der wir keine einzige Ausnahme finden.

Nehmen wir zur Erläuterung ein Beispiel an dem Organismus des Menschen. Wäre seine Organisation von Anfang an so bewerkstelligt, daß er mit den ihn umgebenden Elementen, der Erde, dem Wasser, der Atmosphäre vollkommen übereinstimmte, so würde er durchaus kein Bedürfniß kennen, noch Anregung empfinden, sich ein solches zu befriedigen, womit zunächst unfehlbar seine Verstandesanlagen ganz und gar verborgen bleiben müßten und er aufhören würde, ein denkendes Geschöpf zu sein. Jetzt aber im Gegentheile wird er unaufhörlich von der herandringenden Macht der Elemente aufgeregt, wodurch er einerseits bewogen wird, nachzudenken, wie er dieser Macht Schranken entgegenzusetzen ver=

mag, andererseits aber wirklich in dem Systeme seiner Erhaltung und Fortdauer beeinträchtigt wird. Nehmen wir das unscheinbarste aller auf ihn einwirkenden Elemente, die Luft, so zeigt sich wohl, daß diese, oder wenigstens der in ihr enthaltene Sauerstoff ein bedeutendes und anscheinend unentbehrliches Moment zu seiner Fortdauer ist, allein die durch diesen Umstand hervorgerufene teleologische Hypothese, als ob die Atmosphäre und der innere Bau des menschlichen Körpers zum Zwecke der Erhaltung des letzteren für einander geschaffen seien, müssen wir bald fahren lassen, indem wir bemerken, daß diese selbe Atmosphäre im Ganzen durch ihre Einwirkung auf den Organismus mehr zerstört, als erhält und schafft. Durch den chemischen Einfluß, welchen die Luft auf die Bestandtheile des Blutes in den Lungen ausübt, werden zwar mittelbar allmählig alle Theile des Körpers auf's neue geschaffen und diejenigen wieder ersetzt, welche sich durch die eine oder andere Funktion des Organismus abgenutzt haben sollten; allein andererseits ist die mechanische Einwirkung der Luft während des Respirationsprozesses auf die Luft- und Blut-Gefäße der Lungen so heftig, daß von der frühesten Kindheit an eine fortwährende Zerreißung dieser feineren Gefäße stattfindet, welche nicht durch eine Wiederersetzung derselben auf dem Wege der Ernährung völlig aufgehoben wird, so daß hiedurch der menschliche Körper und wahrscheinlich auch der aller übrigen luftathmenden Wesen von Anfang an einer chronischen Krankheit der Lungen (**Emphysema pulmonum**) unterworfen ist, welche jenes Organ beständig zerstört und so die Respirationsfähigkeit und mithin auch die davon abhängigen anderen Lebensfunktionen einem bestimmten Ende näher führt. Eine ähnliche Abnutzung wie die der Lungen findet bei fast allen Organen, besonders bei denen der Ernährung und freiwilligen Bewegung statt; ebenso ist es mit den Sinnesorganen, die zwar anfangs durch häufigeren Gebrauch schärfer zu werden scheinen, was jedoch meistens nur die Methode ihres Gebrauches angeht, wogegen die Werkzeuge selbst, besonders die Nerven immer schwächer werden. Aehnliche zerstörende Einwirkungen der anorganischen Natur finden nicht nur bei allen Thieren, sondern auch

bei den Pflanzen statt. So wird, um nur ein Beispiel anzuführen, durch die fortwährende Einwirkung der Atmosphäre auf das Grün der Blätter der Stoff, welcher dieser Farbe zu Grunde liegt, das Chlorophyll, allmählig chemisch verändert, welches eine Zerstörung der feineren Blattgefäße mit sich führt und höchst wahrscheinlich auch den von diesen theilweise unterhaltenen Ernährungsprozeß der Pflanze durch die Kohlensäure der Atmosphäre unterbricht. Ueberall zeigt sich dieser zerstörende Einfluß der Elemente. Der, welcher alle Erscheinungen durch zweckmäßige Einrichtung der Organismen erklären will, übersieht ihn freilich leicht, indem er nur die Thatsachen aufsucht, welche das erhaltende Prinzip der Natur offenbaren, und diesen wird selbst in den Naturwissenschaften fälschlicherweise eine wichtigere Bedeutung zugeschrieben, als jenen. Erst seitdem sich die pathologischen Wissenschaften mehr gehoben, hat man auch die Seite der Natur, welche, wie man glaubt, den Lebensprozeß verzögert und unterbricht, einer näheren Betrachtung gewürdigt. Wie wollen denn die Teleologen das große Heer der Krankheiten mit ihren Ansichten vereinigen? Der einzige Ausweg ist hier gewöhnlich der, zu sagen, daß die Krankheit eine sehr zweckgemäße und wohlthätige Einrichtung für den Organismus ist, durch welche der in demselben sich anhäufende Krankheitsstoff entfernt wird. Dann ist aber alle Schuld auf den Krankheitsstoff geschoben, über welchen man sehr viel sagen kann, ohne fürchten zu müssen, widerlegt zu werden, da ihn bis jetzt noch Niemand gesehen hat.

Wir könnten uns trotz der unaufhörlich stattfindenden Metamorphose aller Individuen dennoch einen Organismus vorstellen, welcher so eingerichtet sei, daß seine Verwandlung bei einer bestimmten Gestalt ihre Grenze erreichte, von dort an aber, da, so lange das Individuum lebt, es immer der Veränderung unterworfen ist, wieder durch dieselbe Reihe von Formen zu seinem ursprünglichen Typus, mit welchem es erschaffen war, zurückkehrt, von welchem Punkte an es aber dem Kausalnexus gemäß genau denselben Weg wieder durchzumachen hat u. s. f. Ein solches Wesen würde ungeachtet seiner fortwährenden Umwandlung seine

Existenz für alle Zeiten gesichert seyn, und wir würden bei Betrachtung desselben eine zweckmäßige Einrichtung voraussetzen müssen. Allein es findet sich kein solches Wesen in der Natur, was sich aus dem Gesichtspunkte des Kausalnexus leicht ergiebt, wenn man bedenkt, wie unwahrscheinlich es sein würde, daß die große Reihe von Gestalten, durch welche das Individuum hindurchgehen muß, einmal im Verhältnisse von Ursache und Wirkung, das andremal in dem genau umgekehrten von Wirkung und Ursache stehen soll; auch wird hiebei ein absolutes Gleichbleiben der unorganischen Natur vorausgesetzt, das ebenfalls nie stattfindet. Wir haben wohl einzelne derartige Thatsachen von scheinbar periodischer regelmäßig wiederkehrender Verwandlung, wie z. B. die Häutung der Schlangen u. dergl., können eine solche Verjüngung auch wohl durch künstliche Mittel, wie es die Arzneikunde lehrt, hervorrufen, allein sie betrifft immer nur einzelne Organe, und zwar meist auf Kosten der übrigen, wie des Gesammtorganismus.

Ist aber eine solche periodische Wiederkehr der Metamorphosen eines und desselben Organism nicht in der Erfahrung wahrzunehmen, so muß hier immer das Gegentheil stattfinden, nämlich ein fortwährendes Auftreten neuer Formen, welche zwar den ursprünglichen Schöpfungstypus des Individuums meistens noch wiedererkennen lassen, aber dessen ungeachtet in einem kontinuirlich wechselnden Verhältniß zur umgebenden anorganischen Welt stehen, welche eben diese Veränderungen hervorruft. Ist die Veränderung, welche das Individuum durch diese Einwirkung der Elemente erleidet, nicht zu groß, so vermag es auch noch in der neuen Gestalt, mit Hilfe seiner früheren Umgebung seine Existenz zu erhalten; dennoch wird es aber nicht verhindern können, daß einmal die Metamorphose seines Organismus eine Grenze überschreitet, jenseits welcher es nicht mehr im Stande, die zu seiner Erhaltung nöthigen Lebensfunktionen fortzusetzen, weil die Gesetze der anorganischen Natur, welche früher noch mit diesen Verrichtungen sich vertrugen, jetzt auf dem neuen zu entfernt stehendem Organismus des Geschöpfes gar nicht oder nur in zerstörender Weise einwirken können. Einen solchen Punkt, über welchen hin-

aus die organischen Thätigkeiten, durch welche allein das Individuum als solches erhalten wird, von den Elementen nicht mehr gefördert, sondern eher zerstört werden — einen solchen Punkt giebt es für jedes Geschöpf, welches wir kennen, und aller Wahrscheinlichkeit gemäß können wir **a priori** behaupten, daß ein jedes früher oder später an denselben gelangen muß, je nachdem seine ursprüngliche Konstitution mit der der anorganischen Natur mehr oder weniger übereinstimmte, je nachdem die durch letztere hervorgerufene Aufeinanderfolge der Metamorphosen des Organismus rascher oder langsamer von Statten ging. Dieser Punkt ist der Tod.

Der Tod ist eine harte Nuß für die Teleologen. Es läßt sich hier zwar viel von einer höheren Zweckmäßigkeit reden, welche die Seele durch den Tod vom Körper befreit, welcher daher auch die niedere Zweckmäßigkeit des Organismus weichen muß, worauf wir hier uns nicht weiter einlassen können.

Dergleichen Dinge zu behaupten ist sehr leicht, und es liegt sehr nahe, Bestimmungen über einen Zustand, der dort oben herrscht, aufzustellen, die zur Befestigung von Hypothesen dienen, die nur hier unten gelten sollen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil von da oben noch niemand wieder zurückgekehrt ist, der die Sache widerlegen könnte.

Allein was wir von der Wirksamkeit des Todes in der jetzigen Welt erblicken, ist sehr gering gegen die Zeichen, welche seine Macht in den unterirdischen Grabgewölben der Schöpfung aufgepflanzt hat, in welchen ganze Welten, unendlich reicher und mannigfaltiger als die unsrige, verwest liegen, von deren Dasein uns nur noch Abdrücke, Knochen, übrig geblieben.

Wo bleiben hier die teleologischen Argumente?

Ueber diese Thatsachen kann man zwar, ohne es zu wollen, leicht hinwegsehn, denn die Reste jener Schöpfungen liegen ziemlich tief vergraben und es würde kein Hahn danach krähen, wenn sie nicht durch die angestrengtesten Bemühungen der Wissenschaft an's Licht gebracht worden.

Daß der Untergang dieser ungeheuern Masse organischer We-

sen zu verschiedenen Zeiten nur durch Veränderung der anorganischen Gebilde bewirkt worden, ist unzweifelhaft; ob jedoch diese Veränderung plötzlich oder allmählig vor sich gegangen, unbestimmt. Das erstere, wo man nur an eine großartige mechanische Umwälzung der Erdoberfläche denken kann, ist sehr unwahrscheinlich, obgleich sie in einzelnen Fällen offenbar stattgefunden; im Allgemeinen aber läßt sich nur eine allmählig hervortretende Veränderung der Erdoberfläche als Ursache der Zerstörung der Organismen ansehn, sonst wäre es unmöglich, daß sich so häufig dieselben in vollkommner Unversehrtheit mit den zartesten Organen vorfinden. So z. B. ist es bei einer großen Anzahl fossiler Fische, welche in kupferhaltigen Mineralien gefunden werden, unzweifelhaft, daß ihr Tod nicht durch mechanische Ursache, sondern durch Vergiftung erfolgt sei. Ebenso ist es sehr wahrscheinlich, daß die in einzelnen Höhlen sich vorfindende ungeheure Anzahl eng an einander gedrängter fossiler Bären, vor Hunger umgekommen und solcher Beispiele giebt es mehrere, woraus man schließen kann, daß die Ursache des Unterganges nicht nur einzelner Individuen, sondern ganzer Thierfamilien, nicht immer durch plötzliche mechanische Einwirkung erfolgt zu sein braucht, sondern ebensosehr durch allmählige Veränderung der umgebenden anorganischen und organischen Natur, hauptsächlich aber durch den hieraus entstehenden Mangel an hinreichender Nahrung. So würden jene großen vorweltlichen Geschöpfe in unserer jetzigen Natur nicht leben können, weil die jetzige Vegetation und Verbreitung der kleineren Thiere für jene nicht hinreichende Existenzmittel darbieten können. Unser Elephant, wenn er auch das nordische Klima verträgt, kann nur in der tropischen Zone gedeihen, weil hier die Vegetation üppiger ist als irgendwo anders; in den Wäldern der gemäßigten Zone würde er bald vor Hunger sterben. Aehnlich mußte es sich auch mit den antediluvianischen Wesen verhalten; doch würde die weitere Auseinandersetzung dieser Sache uns zu weit von unserem Thema abführen.

Aus dem Angeführten sehen wir, daß nicht alle Geschöpfe, ja vielleicht kein einziges, von Anfang an so organisirt gewesen,

daß die sie umgebende Natur nur zu ihrer Erhaltung beitragen könnte, geschweige denn, daß ein solches Verhältniß noch für eine Veränderung der anorganischen Umgebung Statt hätte. Einige Wesen giebt es, welche unter allen Himmelsstrichen leben können, freilich immer nur mit einer kleinen Veränderung ihres Totalcharakters; andere finden sich wiederum nur in ganz beschränkten Landstrichen; einige vertragen sich sehr leicht mit gewissen Veränderungen der Atmosphäre, der Erdoberfläche, andere haben bei jedem derartigen Ereignisse mit Krankheiten zu kämpfen, die gewiß nicht geeignet sind die Lebenskraft des Organismus zu vermehren. Diesen unendlich mannigfachen Unterschied, welcher sich in dem Verhältniß der Organismen zu der umgebenden Natur, sei sie dieselbe oder verschieden, zeigt, finden wir am deutlichsten ausgesprochen in der Thatsache der verschiedenen Lebensdauer aller Individuen, welche hauptsächlich ein Resultat jenes eben erwähnten Verhältnisses ist, außerdem aber noch von der Art und Weise abhängt, in welcher die Organe Eines und desselben Individuums auf einander einwirken, ob sie in ihren Funktionen sich gegenseitig zu fördern oder zu hemmen im Stande sind. Könnten wir nachweisen, daß auch nur bei einem einzigen Individuum sein Organismus so eingerichtet wäre, daß es die möglichst längste Lebensdauer hätte, oder ließe sich zeigen, daß nur gerade diese Einrichtung der anorganischen Natur einer möglichst längsten mittleren Gesammtlebensdauer aller organischen Wesen entspräche, dann wäre für die Theorie der Zwecke viel gewonnen; allein zu einer solchen Arbeit ist die Wissenschaft noch nicht weit genug vorgeschritten. So hat man behauptet, daß die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre aus 4 Theilen Stickstoff und 1 Theil Sauerstoff sehr zweckmäßig sei, wenigstens für die Thiere oder nur für den Menschen, obgleich nur der Sauerstoff der das Leben fördernde Bestandtheil ist; denn wäre mehr Sauerstoff darin vorhanden, so würde zwar der Lebensprozeß weit energischer vor sich gehn, allein um desto früher würde auch der Organismus zerstört werden, so daß das Leben zwar an Intensität gewinnt, aber an Extension verliert, was ohne Zweifel richtig ist; umgekehrt, wäre

weniger Sauerstoff in der Atmosphäre, so wäre der Organismus leichter in Gefahr gesetzt, bei manchem zufälligen Umstande zu ersticken und andererseits würde der Lebensprozeß zu langsam vor sich gehn. Diese Folgerungen mögen alle sehr richtig sein, aber man bedenkt nicht, daß Begriffe, wie Intensität und Extension des Lebens, größere oder geringere Respirationsfähigkeit und davon herrührende längere oder kürzere Lebensdauer, — daß dies Alles ganz relative Bestimmungen sind, da sie keiner absoluten Grenze fähig. Würde z. B. die mittlere menschliche Lebensdauer um eine beträchtliche Anzahl Jahre verkürzt oder verlängert werden, so würden wir dies immer nur dann bemerken, wenn wir die neue Lebensdauer mit der früheren verglichen, sonst aber könnte uns diese Veränderung ganz gleich sein, da wir eine ganz relative Größe, wie eine Dauer, durchaus nicht zu schätzen im Stande sind, ohne sie mit einer andern gleichartigen konstanten Größe zu vergleichen.

Ueberall zeigt uns also die nähere Betrachtung der organischen Wesen an, daß es bei ihrer Einrichtung nicht auf eine möglichst lange Erhaltung derselben als Individuen abgesehn sein kann; um diese hervorzurufen hätte die Natur ihr Augenmerk vorzugsweise darauf zu richten gehabt, daß die anorganische Natur in ihrer physikalischen und chemischen Konstitution dieselbe geblieben, was in der That nicht der Fall ist und auch dem ununterbrochnen Leben und der Abwechslung, welche auch in diesem Theile der Schöpfung herrschen muß, ganz zuwider sein würde. Die tiefer blickenden Teleologen haben schon lange eingesehen, daß sie für die Befestigung ihrer Prinzipien nicht viel gewinnen können, wenn es ihnen selbst gelungen wäre, in der Natur ein Streben nachzuweisen, welches die möglichst längste Fortdauer des einzelnen Individuums zum Resultat hätte, da ja einerseits, wie schon erwähnt, das Mehr oder Weniger in der Zeit immer nur relativ bleibt, andererseits aber wiederum kein Zweck dieser möglichstlangen Erhaltung angegeben werden kann, da eine solche oft für das Individuum eher lästig als förderlich wird.

Es liegt jener Behauptung, daß die Natur es auf die möglichst lange Erhaltung des Individuums abgesehen habe, offenbar

ein Anthropomorphismus zu Grunde, den wir auf alle übrigen Wesen zu übertragen uns für berechtigt halten, vermöge dessen das von uns gemeiniglich für ein großes Glück gehaltene Zutheilwerden eines langen Lebens auch den übrigen Individuen als ein solches gelten soll, was aus mehreren Gründen sehr unwahrscheinlich ist.

Wenn die Teleologen genöthigt sind, die Behauptung, daß die Natur ihren Wesen eine möglichst lange Fortdauer verliehen habe, und dieser Einrichtung die übrigen Eigenthümlichkeiten der Geschöpfe untergeordnet, fallen zu lassen, so bleibt ihnen nur noch übrig, die Zwecke des Schöpfers auf ein möglichst großes qualitatives Wohlbefinden aller Organismen zu beschränken, obgleich sie dies nicht deutlich ausdrücken, sondern wo es irgend angeht, auch hier den ersten Zweck unterzuschieben suchen, der allerdings mit dem des größtmöglichen Wohlbefindens des Individuums innig zusammenhängt, da hier das Leben, so zu sagen, in seiner Intensität, dort in seiner Extension betrachtet wird.

Wenn wir früher das Individuum als Ganzes in Bezug auf den Totalcharakter seiner Umgebung betrachteten, so sind es hier mehr die einzelnen Organe desselben und deren Funktionen, von denen entschieden werden soll, ob in ihrer Einrichtung etwas liegt, was auf ihren Gebrauch und ihre Bestimmung hindeutet, und zugleich das Wohlbefinden des Geschöpfes zu fördern im Stande ist, oder nicht. Bei den Pflanzen, wo sich die einzelnen Organe mit den Systemen, welche sie repräsentiren, schwer unterscheiden lassen, kann daher von einer derartigen Zweckmäßigkeit nicht die Rede sein, weswegen hier auch die Thatsachen gänzlich fehlen. Nur bei deu Thieren scheiden sich die Organe und Funktionen deutlich von einander, und es sind zunächst die unmittelbar mit der Außenwelt in Berührung tretenden Organe der Bewegung, Ernährung und die Sinneswerkzeuge, in denen sich eine zweckmäßige Einrichtung in Bezug auf die Funktionen, denen sie vorzustehen bestimmt sind, offenbaren soll.

Ehe wir einzelne Thatsachen anführen, ist auch hier der Grundsatz unserer Beurtheilung dieses Faktums im Allgemeinen zurückzurufen, daß, wie auch die Organe der thierischen Wesen

eingerichtet sein mögen, diese immer nur dasjenige damit verrichten können, was jene zu leisten im Stande sind, so daß also dem, der nur die Wirkungen dieser Organe anschaut, wenn er hiemit die ursprüngliche Bildung derselben vergleicht, beides, Organ und Funktion, nothwendig als vollkommen zweckmäßig erscheinen muß, obgleich hier immer nur der Nexus von Ursache und Wirkung zu Grunde liegt und jene Verwandlung des Kausalitätsverhältnisses in ein Zweckmäßigkeitsverhältniß nur darin seinen Grund hat, daß der menschliche Beobachter zuerst die Wirkung gewahr wird und von dieser auf die Ursache schließt oder zu schließen glaubt, während die Wissenschaft immer nur von den Ursachen ausgehen darf. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte zuerst die Bekleidung der Thiere, so finden wir im Allgemeinen, daß die Dicke der Bekleidung nur selten in direktem Verhältnisse zur Kälte des Klima's steht, wie wir dies doch allem Anschein nach erwarten müßten. Daß der Eisbär ein sehr dickes Fell hat, ist ein ganz einzelner Fall; es giebt in der heißen Zone ebenfalls Thiere mit sehr dicker Bekleidung, wie der Elephant, Nashorn, Krokodill, ebenso wie es im Norden wiederum welche giebt, die sehr wenig gegen die Kälte geschützt zu sein scheinen. Wir sehen hier nur sehr wenig Beispiele von Zweckmäßigkeit im Verhältniß der Bekleidung zum Klima und doch bemerken wir nicht, daß einem dieser Wesen in obiger Beziehung etwas mangelte, oder daß ihm aus den Abwechslungen der Jahreszeiten ein Schmerz oder eine Belästigung entstünde, wenn die Veränderung der Temperatur nur in den gewohnten Gränzen bleibt. Die Beobachtung führt uns hier nicht auf zweckmäßige Einrichtung, die wir dennoch als hier scheinbar vorhanden annehmen müssen, nach unserm früheren Satze; es wird uns daher nur das Kausalgesetz darauf leiten können, indem es uns vermuthen läßt, daß dann entweder in den verschiedenen Thieren die Empfindlichkeit der Gefühlsnerven für Wärme sehr ungleich ist, so daß Eines derselben, wenn es auch vermöge seiner Bekleidung immer von einer größeren oder geringeren Menge Wärme umgeben ist als ein anderes, von diesem Ueberschuß oder Mangel dennoch keine Beschwerde hat, weil die Empfänglichkeiten

beider Wesen für Wärme in geradem Verhältnisse zur Dicke ihrer Bekleidung stehen; oder aber, es ist noch eine andere Hypothese möglich, wenn wir annehmen, daß zwischen der im Organismus vor sich gehenden Wärmeentwickelung und der Bekleidung desselben ein ebenfalls zweckgemäßes Verhältniß stattfindet, vermöge dessen allen Thieren immer dieselbe Wärmemenge zugeführt wird. Das Wahrscheinlichste scheint uns jedoch eine Verbindung beider Voraussetzungen zu sein, so daß also sowohl die Empfindlichkeit der Nerven, als auch die Intensität der Wärmeentwickelung im Thiere, ferner die Bekleidung und damit in Verbindung stehende äußere Temperatur ursprünglich scheinbar zweckmäßig einander wechselseitig angepaßt sind, so daß aus der Veränderung der Gesammttemperatur des thierischen Körpers, diesem nie eine Belästigung oder Behinderung seines Wohlbefindens daraus entstehen kann. Hier haben wir also vier ganz heterogene Systeme: das Nervensystem, Ernährungssystem, Respirationssystem und endlich die Bekleidung, welche scheinbar durchaus nicht mit einander in Wechselwirkung stehen und dennoch so eingerichtet sein sollen, daß sie alle Vier immer in dem Punkte zusammenstimmen, welcher eine fast konstante mittlere Temperatur des Organismus erhält. Die innere Temperatur eines und desselben Organismus ist, so weit man dies beobachten kann, zu allen Jahreszeiten ziemlich dieselbe, welche Erscheinung uns, im Gegensatze zu der großen Veränderlichkeit der äußeren Temperatur, unerklärlich sein würde, wenn nicht die Wissenschaft nachweisen könnte, daß diese Veränderlichkeit und ihr Einfluß auf den einen Theil des Organismus immer wieder durch die andern Funktionen desselben Organismus, des Ernährungs- und Respirations-Systems aufgehoben wird, woraus wir auf eine zweckmäßige gegenseitige Anpassung dieser Organe schließen; allein dieselbe Wissenschaft lehrt uns, daß die verschiedensten Theile des thierischen Körpers, wie Nervensystem und Ernährungsorgane wirklich in Wechselwirkung stehen, wie im Thier die durch seine eigenthümliche Bekleidung, verbunden mit dem äußeren Temperaturwechsel, auf seine Empfindungsnerven hervorgebrachten Wärmeeindrücke mittelbar durch den Willen des Thieres auf die unter

demselben stehenden Bewegungsorgane einwirken, wie das Thier, wenn es durch Zunahme oder Abnahme der gewohnten Temperatur Belästigung empfindet, diese durch den verminderten oder vermehrten Gebrauch der Bewegungs- und Athmungs-Organe beseitigen kann, ja wie es im höchsten Nothfalle, wie es bei den Zugvögeln der Fall ist, seinen Aufenthaltsort gänzlich zu verändern vermag. Bekanntlich entsteht die Wärme des thierischen Körpers höchst wahrscheinlich einzig und allein dadurch, daß der Sauerstoff der eingeathmeten Luft in den Lungen von dem dahin gelangten, frisch durch die Ernährungsorgane bereiteten Blute absorbirt wird. Dies in die Lungen tretende Blut kann nun mehr oder weniger Sauerstoff aufnehmen, je nachdem es mehr oder weniger neu bereitetes Blut enthält, welches noch nicht durch die Lungen gegangen, d. h. je nachdem die Menge der Nahrungsmittel, welche das Thier in der letzten Zeit zu sich genommen, größer oder geringer war. Diese Quantität der Nahrung wird zwar unmittelbar durch den Willen des Thieres bedingt, mittelbar aber durch andere Organe, vorzüglich die der Bewegung und durch die äußern Eindrücke, welche das Thier empfängt. In der Sommerhitze sucht sich das Thier durch wenig Bewegung gegen die Temperatur zu schützen. Diese Verminderung der Bewegung verursacht aber auch eine Verminderung des Kraftaufwandes, wie eine langsamere Blutcirculation und daher, nach dem Obigen, auch der Quantität der genossenen Nahrungsmittel wie der eingeathmeten Luft und auf dem letzten Gliede dieser Kette, der Veränderung der eingeathmeten Luftmenge, beruht wieder die Abnahme der durch die chemische Verbindung mit den Bestandtheilen des Blutes hervorgerufenen thierischen Wärme. So ruft rein durch Kausalzusammenhang die vermehrte äußere Temperatur eine Kette von Wirkungen hervor, die dnrch die Verminderung der inneren Wärmeentwickelung jene Vermehrung und deren schädlichen Einfluß auf den Organismus zu beseitigen weiß. Wollte man dieses Zusammenwirken der Organe als zweckmäßig erklären, so läßt sich einmal dagegen erwiedern, daß es ja erst der Wille des Thieres ist, welcher diese Wirkung durch Vermehrung oder Verminderung seiner Bewegung hervorbringt, denn

sonst würden trotz der vermehrten äußeren Temperatur die Prozesse der Respiration und Ernährung ihren Gang ungestört fortgehn; das Thier sucht diesen Wärmezufluß zu reguliren, indem es seine eignen Funktionen den Veränderungen der äußeren Temperatur anpaßt und eher dieser nachgiebt, als sich von der Macht der Elemente durch Krankheit und mannigfache Uebel gewaltsam bezwingen läßt. Die Möglichkeit dieses Nachgebens des Organismus beruht allerdings einzig und allein in dem Zusammenwirken seiner verschiedenen Organe, aber deshalb brauchen diese nicht zweckmäßig eingerichtet zu sein, denn daß sie alle durch Kausalnexus in ihren Thätigkeiten mit einander zusammenhängen müssen, ergiebt sich schon aus dem Umstande, daß sie zu einem einzigen Individuum gehören, daß sie alle unter Einem Willen stehen. Wäre dieser Wille nicht im Stande, durch mannigfache Kombinationen (deren Kenntniß er hier durch Instinkt oder Gewohnheit oder wie man sonst will, erlangt haben mag) die Thätigkeiten der einzelnen Organe so mit einander zu verketten, daß ihr gemeinschaftliches Resultat die Abwehr des äußeren Wärmezuflusses ist, wie es in der That bei jedem Individuum der Fall, wenn die Zunahme oder Abnahme der äußeren Wärme eine gewisse Grenze überschreitet, so ist die nothwendige Folge dieser Unangemessenheit der äußeren Temperatur mit dem Vermögen des Individuums sich derselben anzubequemen — Krankheit und Tod, welche Erfahrung wir täglich zu machen im Stande sind. Hierin liegt offenbar der Grund, weshalb bei durchgehends allen von uns beobachteten Organismen der Wechsel der Jahreszeiten und die damit verbundenen Temperaturänderungen, wenn sie nur ihre mittlere Grenze nicht überschreiten, keinen nachtheiligen Einfluß auf die Lebensthätigkeit jener äußern können, weil eben diese Organismen im Stande sind diesen Einfluß durch Veränderung ihrer gänzen Lebensart von sich abzuhalten und eben alle anderen Individuen, welche, ohne dies zu vermögen, dennoch von der Schöpfung denselben Temperaturbedingungen ausgesetzt werden, diesen endlich unterlegen sind, weshalb sie von uns nicht mehr beobachtet werden können.

In der eben angestellten Betrachtung sehen wir, wie die Bekleidung der Individuen ganz aus der Kette der Wirkungen und Ursachen ausgeschlossen ist, was leicht zu erklären, indem der Einfluß der Bekleidung mit wenigen Ausnahmen immer ein konstanter ist und bei allen äußeren Temperaturveränderungen derselbe.

Wir kommen nun zu den zweckmäßigen Thatsachen der Bewegungsorgane. Daß die Glieder, welche den einzelnen Thieren zur Bewegung dienen, immer für das Element, in welchem sie leben sollen, bestimmt seien, wie die Flügel des Vogels für die Luft, die Flossen der Fische für das Wasser u. s. f. haben wir schon früher als eine Illusion bezeichnet, indem ja eben dem einzelnen Thiere nur durch das ihm angeborne Organ sein Element bestimmt wird und, wenn sein übriger Organismus nicht mit der Beschaffenheit des ihm durch seine Bewegungsorgane angewiesenen Elementes übereinstimmt, sein Untergang unvermeidlich ist. Wie die äußeren Elemente auf unsere Bewegungsorgane einwirken, ohne daß man es leicht gewahr wird, sehen wir daran, daß beim Menschen der Schenkel blos durch den Luftdruck im Gelenke fest erhalten wird, woraus man auf eine zweckgemäße Uebereinstimmung in der Stärke des Luftdrucks und in dem Gewichte des Schenkels geschlossen, wozu man sich durch den Umstand berechtigt glaubt, daß, wenn die Atmosphäre, wie auf hohen Bergen, dünner wird, der Mensch auch nicht im Stande ist, den Schenkel mit derselben Leichtigkeit wie vorher zu bewegen und sogar Schmerz empfindet. Allein es ist doch offenbar, daß die Leichtigkeit, mit der wir unsere Glieder bewegen, so wie der ihr zu Grunde liegende Druck der Atmosphäre ganz relative Größen sind, die in keinem Punkte irgend wie sich eine bestimmte Grenze entgegensetzen lassen. Die Leichtigkeit aber, mit der wir unsere Glieder bei normalem Luftdrucke bewegen, rührt allein von der Gewohnheit her, die uns an diese bestimmte Empfindung gekettet hat und weswegen wir Schmerz empfinden bei jeder Veränderung der atmosphärischen Verhältnisse. Würde sich der Druck der Atmosphäre plötzlich für längere Zeit verändern, etwa geringer werden, so würde sich der anfangs hiedurch hervorgebrachte Schmerz allmählig vermindern, und wir wür-

den uns an den neuen Zustand vollkommen gewöhnt haben. Eine ähnliche Wirkung, wie auf die Bewegung unserer Glieder, bringt die Veränderung des Luftdrucks auf das Gehörorgan hervor und giebt sich hier ebenfalls durch Schmerz, hauptsächlich aber durch Zunahme oder Abnahme der Schärfe des Sinnes zu erkennen; allein mit der Zeit gewöhnt sich das Gehörorgan ganz an diese Veränderung, und somit kann nicht behauptet werden, daß der normale Luftdruck und die Einrichtung unseres Gehörorgans, wie sie grade jetzt stattfinden, durch zweckmäßige Thätigkeit einander angepaßt seien, da ja diese Uebereinstimmung für jeden anderen Luftdruck nach einer bestimmten Zeit ebenfalls eintreten muß.

Es hier der Ort zu erwähnen, daß den Behauptungen von zweckmäßigen Einrichtungen, wie die eben erwähnten sind, außer der Voraussetzung, daß die Schöpfung Alles auf die Erhaltung der einzelnen Individuen, insbesondere des Menschen, eingerichtet habe, auch noch die Vermuthung zu Grunde liegt, daß sie in der Wechselwirkung zwischen Organismus und anorganischer Natur so viel wie möglich Alles hinweggeräumt habe, was auf ersteren einen allzu heftigen Eindruck, den wir Schmerz nennen, herbringen könnte. Der Schmerz ist unstreitig eine Art von Krankheit, d. h. ein Eindruck auf unsern Organismus, durch welchen wir uns bewußt werden, daß dieser aus dem normalen Verhältnisse zur anorganischen Umgebung, also aus jener ursprünglich zweckmäßig eingerichteten Uebereinstimmung beider, herausgetreten ist. Daher wird nur da Schmerz empfunden, wo eine Veränderung jenes normalen Zustandes vorgeht. Die Thatsache aber, daß wir uns an den Schmerz zu gewöhnen vermögen, d. h. daß wir uns des außergewöhnlichen Zustandes unseres Organismus, wenn dieser längere Zeit andauert, als eines normalen bewußt werden können, diese Thatsache zeigt uns wiederum, daß ein jedes Verhältniß des Individuums zur umgebenden Natur, sobald es als normal betrachtet wird, und sobald jene Veränderung nicht eine gewisse Grenze überschreitet, der das Individuum unterliegen müßte, auch eine nothwendige zweckgemäße Einrichtung des Organismus offenbart. Dem Schmerze liegt in allen Fällen eine abnorme Erregung ge-

wisser Organe zu Grunde, die wir Krankheit nennen. Stehen diese Organe mit Empfindungsnerven in Verbindung, wie es gewöhnlich der Fall ist, so ist der Schmerz nur Symptom der Krankheit; in manchen Fällen findet dies nicht statt; so kann es vorkommen, daß jene von der Krankheit ergriffenen Organe nur mit Bewegungsnerven in Verbindung stehen; alsdann äußert sich die Krankheit nicht durch Schmerz, sondern durch Lähmung, Krämpfe u. dergl. Die Empfindung des Schmerzes ist also immer auf eine gleichzeitige Abweichung anderer Organe des Individuums von ihrem normalen Verhältnisse zur anorganischen Natur zurückzuführen, weshalb das, was früher von den Krankheiten in Bezug auf ihr zweckmäßiges Verhalten zur allgemeinen Einrichtung des Organismus gesagt wurde, auch für das Auftreten des Schmerzes, als Krankheitssymptom gelten muß.

Eine merkwürdige Thatsache bei allen thierischen Organismen, besonders aber beim Menschen, die man auch als teleologische betrachtet, ist die Uebereinstimmung in der Richtung der einzelnen Glieder, durch welche das Individuum der Außenwelt näher tritt, mit der Richtung des Gesichtssinnes, durch dessen Vermittelung jene Glieder erst zu ihrer vollen Thätigkeit zu gelangen scheinen. Fragen wir aber, wer denn jene Glieder alle so zweckmäßig gerichtet habe, so sieht man, daß diese zweckmäßige Uebereinstimmung nur das Werk des Individuums selbst ist, welches seine Glieder von Jugend auf daran gewöhnt hat, mit der Richtung des Blickes parallel zu wirken, da der Wirkungskreis des Auges weiter reicht als die Glieder, und jener Sinn die Dinge daher immer früher erfaßt, als diese. Wären unsere Augen am Hinterkopfe, so hätten wir uns eben so gut daran gewöhnt, rückwärts zu gehen und die Arme, Hände und Finger nach der entgegengesetzten Richtung zu bewegen; was auch in der That durch Uebung möglich wird. Die große Gelenkigkeit unserer Glieder, besonders der Arme und Hände, ist ebenfalls nur das Resultat ihres häufigen Gebrauchs. Man sollte hienach glauben, daß der Blindgeborne, sich selbst von Kindheit an überlassen, diese eigenthümliche Richtung der Bewegungsorgane nicht besäße, wenn man ihn nicht daran gewöhnt

hätte; allein hier tritt an die Stelle des Auges ein anderer Sinn, der Geruch, der Geschmack und das Bedürfniß der Ernährung, das seinen Gliedern dieselbe Richtung im Allgemeinen giebt.

Man hat gegen die zweckmäßige Einrichtung des menschlichen Leibes zu behaupten gesucht, daß in den einzelnen Gelenken die Muskeln sehr ungeschickt angebracht seien, da fast bei jeder andern Art ihrer Befestigung eine größere Muskelstärke nach den Gesetzen der Mechanik hervorgebracht werden muß. Hiebei ist vorausgesetzt, daß die Schöpfung es bei der Bildung der Knochen und Muskeln hauptsächlich auf die Hervorbringung der größtmöglichen Stärke abgesehen haben soll, wofür sich durchaus kein Grund angeben läßt, da hier wiederum die Stärke eine Bestimmung ist, die ganz relativ und keiner absoluten Grenze fähig. Etwas für unzweckmßig zu halten ist aber so einseitig, als die Behauptung einer zweckmäßigen Einrichtung bei den organischen Individuen; das einzig Richtige ist nur die Aufzeigung der wahren Bewandniß, welche es mit der Zweckmäßigkeit hat, daß sie nämlich als solche rein subjektiv ist, dagegen, wenn man hierunter nur die Uebereinstimmung der Wirkung mit der Ursache, der ganzen organischen Welt mit den Grundlagen, aus welchen sie sich nothwendig entwikkelt, versteht, diese Uebereinstimmung als eine primitive Bedingung der Schöpfung aus dem Kausalgesetze unvermeidlich hervorgehen muß. So suchen sich im obigen Falle, durch die Behauptung einer offenbaren Unzweckmäßigkeit in Verwirrung gebracht, die Teleologen hier damit auszuhelfen, daß sie behaupten, der einseitige Mechanismus habe hier einem höheren Zwecke des ganzen Organismus weichen müssen; denn, sagen sie, wäre jener mechanische Zweck, der dem Wesen die größtmögliche Stärke verleiht, durch Befestigung der Muskeln an das entgegengesetzte Ende der Knochen erfüllt worden, so hätte das ganze Individuum offenbar eine völlig unförmliche, häßliche Gestalt erlangen müssen, der aber das Streben nach Schönheit und Formvollendung, welches wir überall in der Natur, hauptsächlich aber an der Gestalt des Menschen wahrnehmen, durchaus widerspricht. Wollte man aber hier den Teleologen beim Worte nehmen, und die ganze Schöpfung aus

dem Standpunkte der ästhetischen Urtheilskraft kritisiren, so würde er sich früh genug auch hier in Widersprüche verwickeln, welche zeigen, daß er, um seine Theorieen überall zu behaupten, immer mehr in das Gebiet ganz subjektiver Begriffe, wie Schönheit, sich begeben muß. Wie kann er aber beweisen, daß die Gestalt des Individuums nicht auch noch unter ganz anderen Formen desselben eben so schön wäre; was für eine objektive Grundlage ist er im Stande anzugeben, nach welcher die Schönheit eines Naturwesens allgemein gültig beurtheilt werden kann? Die Teleologen können ihre Ansichten nur einigermaßen durchführen, wenn sie den Begriff der Zweckmäßigkeit in unzählig viele andere objektive und subjektive Kategorieen zerspalten, wodurch sie sich dann berechtigt glauben, wo die eine Kategorie nicht ausreicht, zur andern ihre Zuflucht nehmen und im schlimmsten Falle sich auf ein subjektives Gefühl und Belieben berufen zu können. Wir kehren zur obigen Thatsache zurück. Sowohl diejenigen, welche behaupten, jene Einrichtung der Muskeln und Knochen sei nach einem mechanischen Gesetze dem Zwecke einer größtmöglichen Stärke völlig zuwider, als auch diejenigen, welche sich damit entschuldigen zu können glauben, daß hier der niedere Zweck einem höhern gewichen, stehen einmal auf ganz falschem Standpunkte hinsichtlich der Einsicht in die überall stattfindende Zweckmäßigkeit, andererseits haben sie das mechanische Gesetz, worauf es hier ankommt, gar nicht verstanden. Dies Gesetz zeigt nämlich, daß wenn die Schöpfung es auf die größtmögliche Kraftäußerung der Individuen, die mit derselben Kraftanstrengung, d. h. mit derselben Muskelkontraktion hervorgebracht wird, abgesehen hätte, es alsdann ganz einerlei ist, ob der Muskel näher oder ferner vom Unterstützungspunkte des Gliedes angebracht ist. Denn, denken wir uns dieses als einen Hebel, so ist die Größe der Kraftäußerung nichts anderes, als das Produkt aus der Masse des Gliedes (welche immer dieselbe bleibt) in die absolute Geschwindigkeit irgend eines seiner Punkte. Diese ist aber, so lange dieselbe Muskelkraft wirkt, ebenfalls konstant, denn greift der Muskel nahe oder ferne vom Unterstützungspunkte an, so ist zwar die dem jedesmaligen Angriffspunkte ertheilte Ge-

schwindigkeit sehr verschieden, aber die hiedurch bewirkte Gesammtgeschwindigkeit des Gliedes, d. h. seine Winkelgeschwindigkeit, mithin auch die absolute Geschwindigkeit eines festen Punktes auf demselben, ist immer dieselbe, da ja die dem Angriffspunkte selbst in beiden Fällen ertheilten verschiedenen Geschwindigkeiten sich genau umgekehrt verhalten, wie dessen Entfernungen vom Unterstützungspunkte. Auch ohne diese Betrachtung müßte das Resultat schon aus dem Satze von der Gleichheit der Ursache und Gesammtwirkung entnommen werden können, wie auch die Angriffspunkte der Kräfte beschaffen sein mögen.

Wir gehen zu den zweckmäßigen Thatsachen der Ernährungsorgane über. Hier zeigt sich am entschiedensten, wie innig die verschiedenen Funktionen des Organismus, besonders der Ernährung und Bewegung zusammenhängen, aber dieser Zusammenhang ist nur durch den Kausalnexus erklärbar. Hier bedingen sich zuerst gegenseitig die Fähigkeit des Magens, gewisse Speisen zu assimiliren oder nicht zu assimiliren, und ferner die Art und Weise, wie es in der Gewalt des Individuums steht, die ihm zuträglichen Speisen durch seine Bewegungsorgane zu erlangen und sie zur Aufnahme in den Magen vorzubereiten. Dieser Zusammenhang im Organismus zwischen Verdauungsfähigkeit desselben und der chemischen Beschaffenheit seiner Nahrung, ob sie vegetabilischen oder animalischen Ursprungs, wiederum zwischen dieser und der Beschaffenheit der Organe, womit die Nahrung ergriffen, der Einrichtung der Zähne, womit sie zerkleinert wird, ihrer Befestigungsweise in den Kiefern, der hiezu nöthigen Muskeln, Knochen u. s. w. — dies alles ist am schönsten von Cuvier dargestellt worden, auf welchen ich deshalb hinsichtlich aller Thatsachen verweise; allein dieser Naturforscher konnte sich nicht enthalten, hierin nur zweckmäßige Einrichtungen zu sehen, und demgemäß knüpft er diese einzelnen Erscheinungen wie die Beschaffenhelt der Zähne, der Klauen, der Nahrungsmittel zusammen durch scheinbare Schlüsse, so daß als Endzweck der Schöpfung hiebei zuerst die bestmögliche Ernährung eines Thieres mit Speisen, die seinem Magen zuträglich, vorausgesetzt und dann gefragt wird: wie müssen nun Zähne,

Klauen u. s. w. eingerichtet sein, damit sie ihrem Zwecke in diesem einzelnen Falle so gut wie möglich entsprechen? worauf sich findet (scheinbar durch einen Schluß), nicht, daß die einzig mögliche Art, diesen Zweck zu erreichen, nur die ist, die wirklich stattfindet, sondern nur, daß die in den einzelnen Fällen in der Natur angetroffene Einrichtung ihren Wirkungen vollkommen entspricht. Ebenso wird dann weiter gefragt, welches die nöthige Konstitution der Kiefer, Knochen und Muskeln sei, um gerade diese Beschaffenheit der Kauwerkzeuge hervorzubringen, und dasselbe Resultat findet sich. In dieser anscheinend plausibeln Kette von sogenannten Schlüssen, welche die Teleologen als den Gang der schaffenden Natur annehmen und dadurch dem Schöpfer eine Logik beilegen, die wirklich unter aller Kritik ist, findet sich ein ganzes Nest von Widersprüchen, von welchen wir nur den Einen, überall wiederkehrenden, hervorheben wollen. Wodurch ist denn bewiesen, daß nur durch gerade dieses Mittel, durch gerade diese Formation der Zähne und Klauen der Zweck erreicht werden konnte; kann man sich nicht noch unzählige andere Einrichtungen dieser Werkzeuge denken, durch deren Kombination das Ergreifen der Nahrung und deren Zerkleinerung eben so leicht und noch leichter bewerkstelligt wird? Jener Behauptung liegt der falsche Schluß zu Grunde, daß dieselbe Wirkung auch nur durch dieselbe Ursache hervorgebracht werden könnte, während doch nur das Umgekehrte der Fall ist. Haben einmal die Individuen gerade diese Einrichtung der Klauen und der Zähne, so können diese immer nur eine bestimmte Klasse von Nahrungsmitteln dem Magen des Thieres darbieten, indem die übrigen entweder nicht ergriffen, oder nicht zerkleinert werden können, wodurch sie zur Ernährung untauglich sind. Die ganze Reihe der sogenannten Schlüsse, welche die Teleologen hier zur Unterstützung ihrer Ansicht machen, braucht man nur von rückwärts zu lesen, um den einfachen Kausalnexus, der in der Natur stattfindet, wahrzunehmen. Weil die Thiere gerade diesen oder jenen Knochenbau in den Kiefern oder Beinen haben, können auch nur solche Zähne und Klauen sich finden, wie es der Fall ist; und wiederum wegen gerade die-

ser Zähne und Klauen kann das Thier auch nur solche Nahrungsmittel ergreifen und zerkleinern. Zur Ernährung des Individuums ist aber außerdem noch eine gewisse Beschaffenheit der Verdauungsorgane erforderlich. Die Nahrungsmittel, welche das Thier zwar ergreifen, aber nicht zerkleinern kann, helfen ihm nichts; eben so wenig diejenigen, welche es nicht zu ergreifen, wohl aber zu zerkleinern vermag; andererseits aber sind alle ergriffenen und zerkleinerten Substanzen für das Thier nur dann ernährend, wenn der Magen sie auch zu verdauen vermag. Die Einrichtung dreier verschiedener Organe, der Verdauungs-, Zerkleinerungs-Werkzeuge und der Glieder, mit denen das Thier seine Beute ergreift, müssen also übereinstimmen, wenn das Thier leben soll, und diese Uebereinstimmung finden wir in der That bei allen Wesen, die wir beobachten. Ist aber deshalb an eine zweckmäßige Einrichtung zu denken? Im Gegentheile, würde diese Uebereinstimmung der Organe mit einander und mit der anorganischen Natur nicht von Anfang an stattgefunden haben, so könnten wir diese Wesen gar nicht beobachten, da sie dann längst aufgehört haben würden, zu existiren. Von allen denkbaren zu irgend einer Zeit geschaffenen Wesen können sich immer nur die erhalten haben, welche auch im Stande waren, sich zu ernähren, d. h. die, bei denen jene Uebereinstimmung der verschiedensten Organe stattfand; die Uebrigen mußten untergehen und sind untergegangen, und wir sehen sie noch alle Tage untergehen, wenn Eines jener Werkzeuge solche Veränderungen erlitten, daß jene Uebereinstimmung aufgehoben wird. Aber, könnte man erwiedern, nach dieser Ansicht wäre doch der Fall, in welchem wirklich alle diese Organe zusammenstimmten, ein bloßer Zufall, der aller Wahrscheinlichkeit nach nur sehr selten eintreffen könnte, und dennoch treffen wir ihn bei der ungeheuern Anzahl lebender Wesen regelmäßig an. Hierauf ist zu erwiedern, daß einerseits die Grenzen, jenseits welcher jedes Organ seine Brauchbarkeit verliert, gar nicht so enge gesteckt sind, daß die Pflanzen- und Thierwelt eine so große Mannigfaltigkeit von Nahrungsmitteln darbietet, daß sich nicht leicht ein Wesen denken läßt, welches so organisirt wäre, daß es nicht wenigstens Einige

dieser Substanzen zu ergreifen, zu zerkleinern und zu verdauen vermöchte, besonders wenn man bemerkt, daß die Nahrungsmittel, welche für das Eine Thier, in Bezug auf Eines jener Organe, untauglich, oft dem Andern in Bezug auf dasselbe Organ brauchbar, so daß dem Vermögen des Organes selbst eine große Mannigfaltigkeit und beträchtlicher Wirkungskreis gegeben ist. Andererseits wird diese Uebereinstimmung der verschiedenen zur Ernährung behülflichen Organe in vielen Fällen erst durch das Thier selbst hervorgebracht, indem es seine Glieder von Jugend an zu bestimmten Thätigkeiten gewöhnt und ihnen so einen Charakter verleiht, der oft von dem ursprünglichen sehr verschieden ist.

Hier ist noch der Ort, eine Probe von den Schlüssen zu geben, welche die Teleologen machen, um aus den Zwecken der Schöpfung, welche sie in der Natur zu entdecken glauben, auf die hiezu nöthigen Mittel zu schließen. Die Form eines solchen Syllogismus ist ungefähr so: Dies ist der Zweck der Schöpfung, (wobei natürlich nicht weiter nach einem Warum gefragt wird) also mußten jene Einrichtungen den Geschöpfen vorher eingepflanzt werden, sonst könnte die Realisirung des obigen Zweckes nicht stattfinden. Zum Beispiel: Es ist der Zweck bei der Organisation dieses Thieres gewesen, daß es ein pflanzenfressendes sei (kuriose Idee von der Schöpfung!), folglich müssen die Verdauungsorgane, die Zähne, die Klauen gerade eine solche Beschaffenheit haben, wie es in der Natur stattfindet. Wodurch ist denn hier gezeigt, daß keine andere Einrichtung der Zähne, Klauen, des Magens ganz denselben Zweck realisire? Woher wissen denn die Teleologen, daß diese Einrichtung jenem Zwecke zu genügen im Stande ist? Doch wohl aus keinem andern Grunde, als weil dies in der Natur stattfindet, es ihnen also aus der Erfahrung bekannt ist. Von einem Schließen aus dem Zwecke auf die hiezu erforderlichen Mittel (man vergleiche hier den Abschnitt über den subjektiven Zweck) kann also gar nicht die Rede sein; denn man gebe nur den Teleologen einen bestimmten Zweck, z. B. ein pflanzenfressendes Thier und lasse sie die nähere Einrichtung dieses Geschöpfes daraus bestimmen; man wird dann finden, wie

weit sie im Stande sind, aus der Vorstellung eines pflanzenfressenden Thieres die nähere Beschaffenheit der Klauen, Zähne, des Magens u. s. f. herauszuklauben, wenn sie diese nicht vorher aus der Erfahrung kannten. Wenn den Teleologen die Aufgabe gestellt würde, aus dem Endzwecke der Schöpfung die Welt selbst zu konstruiren, so würden sie auch wahrscheinlich die Bäume grün und die Vögel mit Federn schaffen, wie Herr Eckermann von Göthe sagt, aber doch wohl nur, weil sie diese Einrichtung der Natur vorher abgesehen. Wenn Argumentationen, wie die obigen, wo frisch weg von Wirkung auf Ursache geschlossen wird, von Naturforschern gemacht werden, die nicht an strenges Denken gewöhnt sind und sich bei ihrem Gegenstande auch meist mit der Analogie zu helfen genöthigt sind, so ist dies wohl zu entschuldigen; zu verwundern ist es aber, daß diese Folgerungen noch von Philosophen gebilligt werden, die doch aus der Logik wissen sollten, daß Eins, Zwei, Drei zum Schließen nöthig sei und man nicht ohne Weiteres von einem Begriffe, wie ihn die Zweckvorstellung darbietet, zu einem andern, der das Mittel dazu sein soll, ohne Mittelglieder übergehen kann.

Derartige Schlüsse gehen aber durch alle Behauptungen der Teleologen hindurch und zeigen sich besonders in der Untersuchung der zweckmäßigen Einrichtungen, welche die Sinnesorgane darbieten, von denen wir nur die das Auge betreffenden Thatsachen näher untersuchen wollen. Die Nachweisung der großen Uebereinstimmung, welche zwischen den einzelnen Stücken des Auges unter einander und mit den Gesetzen des Lichtes stattfindet, ist immer ein Hauptkunststück der Teleologen gewesen und hat diese Zusammenstellung von Schlüssen dem gemeinen Verstande von jeher imponirt; es ist daher unsere Pflicht, hier näher nachzuweisen, wie jene Argumente, durch welche aus der Zweckbestimmung des deutlichen Sehens jene Uebereinstimmung herausgeklaubt, und andrerseits, wie jene Thatsachen betrachtet und erklärt werden können und müssen, ohne nur eine Idee von Zweckmäßigkeit zu fordern.

Zuerst ist die Einrichtung des hier wirkenden Nerven in Betracht zu ziehen. Der Lichtstrahl, welcher aus einer viele Millionen

Meilen weit von uns entfernten Quelle entspringt, trifft einen unserer Nerven, wie es scheint, den einzigen, der für das Licht empfänglich ist, und wird daher von ihm empfunden. Hier kann weder das Licht auf den Nerven, noch dieser auf die Lichtquelle bestimmend einwirken, so etwa, wie wir es vorhin bei der Wechselwirkung der Ernährungs- und Bewegungsorgane gesehen; Licht und Nerve sind zwei für einander ganz fremde Wesen, und doch erzeugen sie im Zusammenwirken den schönsten Sinn, den Gesichtssinn. Hier scheint also von Anfang an von der Schöpfung ein gegenseitiges zweckmäßiges Anpassen bewerkstelligt worden zu sein, dessen größere oder geringere Wahrscheinlichkeit wir durch die innere Natur der betreffenden Mittel näher zu prüfen haben. Für die Betrachtung der Erscheinungen, welche das Licht in seiner Wirkung auf den Nerven darbietet, legen wir die am meisten verbreitete Undulationstheorie zu Grunde und setzen ihre Grundsätze als bekannt voraus; aus dieser Theorie folgt für die Beschaffenheit des Gesichtsnerven, dessen Natur uns noch weniger als die des Lichtes bekannt ist, daß dieser Nerv für g e w i s s e Schwingungen des Lichtäthers, d. h. für solche, deren Längen zwischen zwei bestimmten Grenzen liegen, empfindlich ist, ferner, daß dieser Nerv für die zwischen diesen Grenzen stattfindende Verschiedenheit der Wellenlängen des Lichtes auch verschiedene qualitative Empfänglichkeit besitzt, welche Thatsache wir als Wahrnehmung von Farben bezeichnen; endlich empfindet der Nerv noch eine blos quantitative Abstufung des Lichtes, welche in der verschiedenen Tiefe der Lichtwellen von derselben Länge ihren Grund hat und als Lichtstärke und Lichtschwäche bezeichnet wird.

Es stellt sich also das Resultat heraus, daß das Auge, welches nur für Lichtschwingungen von scharf bestimmter Länge empfänglich ist, auch von den sämmtlichen leuchtenden Weltkörpern nur Licht empfängt, welches genau dieselben Schwingungen macht, welche der Nerv aufzunehmen im Stande ist, so als ob die ewigen physikalischen Gesetze aller jener Weltkörper auch genau auf ihre dereinstige Bestimmung, gerade diesem Auge zu leuchten, berechnet wären oder umgekehrt; was gewiß eine sehr wunderbare

Einrichtung, die ohne Annahme einer zweckmäßigen Thätigkeit durchaus unerklärbar sein würde.

Allein diese merkwürdige Uebereinstimmung verschwindet, wenn wir in Erwägung ziehen, daß wir ja den leuchtenden Körpern die Ausstrahlung nur solcher Lichtschwingungen zuschreiben können, welche wir zu sehn im Stande sind und daß wir wiederum nur diejenigen und keine anderen Lichtschwingungen zu empfinden vermögen als dieß, welche von jenen Körpern ausgesendet werden. So lange wir nur diese Schwingungen Licht nennen, welche der Gesichtsnerv empfindet, so lange ist auch die Behauptung, daß unser Auge nur die Lichtschwingungen empfindet, welche jene Körper aussenden und daß diese nur Schwingungen von gerade der Länge ausstrahlen, wie sie der Nerv zu empfinden vermag und die hierauf gestützte Hypothese der Zweckmäßigkeit eine ganz identische und unnütze Behauptung, da wir ja damit zugleich aussprechen, daß wir von den anders beschaffenen Schwingungen, welche jene Körper aussenden und unser Auge nicht aufzunehmen vermag oder von solchen, die wohl der Gesichtsnerv sonst noch zu empfinden im Stande wäre, von den Weltkörpern aber nicht ausgestrahlt werden, gar nichts wissen können, insofern sie die Gesichtsempfindung betreffen.

Dies stürzt aber die Hypothese von der Zweckmäßigkeit der Einrichtung des Gesichtsnerven noch nicht. Wüßten wir mit Bestimmtheit, daß es überhaupt keine andere Schwingungen des Aethers gebe, als die, welche wir Licht nennen, wäre also jene Uebereinstimmung des Nerven mit den Ausstrahlungen der Weltkörper vollkommen und unumstößlich, dann wäre jene Behauptung von Zweckmäßigkeit keine Hypothese mehr, sie würde sich uns vielmehr mit Nothwendigkeit aufdringen; dies findet aber den obigen Argumenten zufolge nicht statt, da wir aus der Empfindlichkeit des Gesichtsinnes allein gar nicht zu beurtheilen vermögen, ob dieser Sinn nur einen Theil der im Aether von den Weltkörpern hervorgebrachten Schwingungen aufnehme oder nicht; beides ist gleich wahrscheinlich — daher ist in diesem Punkte die Behauptung von zweckmäßiger Einrichtung bloße Hypothese, die aber sogleich gestürzt wird, wenn

wir nachzuweisen im Stande, daß die Weltkörper außer den allein vom Auge aufgenommenen Strahlen noch unzählige Schwingungen und Bewegungen der mannigfaltigsten Art im Aether verursachen, von denen jene nur einen kleinen Theil ausmachen. Die neueren Entdeckungen der Physik, wie die Thatsachen von der chemischen Wirkung des Lichtes, das Gebiet der Erscheinungen des sogenannten unsichtbaren Lichtes, vielleicht auch zum Theil die Gesetze der strahlenden Wärme, besonders aber die Entdeckung Arago's, daß die Geschwindigkeit des von den Weltkörpern zu verschiedenen Jahreszeiten auf die Erde gestrahlten Lichtes immer dieselbe bleibt, was durchaus unvereinbar ist mit der Annahme der konstanten Qualität und Weite der Lichtschwingungen — dies Alles nöthigt uns zu der Annahme, daß außer den zur Empfänglichkeit des Gesichtsnerven geeigneten Strahlen, noch eine große Menge anderer unsichtbarer Schwingungen von den leuchtenden Körpern ausgesendet werden, von denen wir wohl einen Theil durch Wahrnehmung der dadurch bewirkten chemischen Veränderung gewisser Körper aufzufassen vermögen, der größere Theil aber ganz für uns verloren geht. Indem wir dieses überlegen, verschwindet die obengedachte Hypothese der zweckmäßigen Einrichtung des Gesichtsnerven, indem es nun sehr wahrscheinlich wird, daß, wie auch der Nerve eingerichtet sein möge, er doch immer für eine gewisse, wenn auch noch so beschränkte Art der von den verschiedenartigen Körpern ausgeübten Schwingungen eines elastischen Mittels empfänglich sei. Das hier Gesagte gilt ganz ebenso vom Gehörnerven und wir sehen die eben gebrauchten Argumente hier noch bei weitem handgreiflicher und allgemein verständlicher auftreten. In diesem Falle finden wir es durch die Erfahrung vollkommen bestätigt und leicht nachzuweisen, daß das elastische Mittel, in welchem die Töne entstehen, die Luft, Schwingungen von der mannigfaltigsten Weite und Stärke auszusenden im Stande ist, von welchen allen der Gehörnerv nur einen sehr kleinen Theil zu vernehmen vermag, nämlich nur diejenigen, deren Schwingungsanzahl in einer Sekunde von 30 bis 30000 beträgt. Hier fällt die Behauptung einer Zweckmäßigkeit ebenfalls fort. Denn wenn nur der

Nerv so angebracht ist, daß die in dem elastischen Mittel entstehenden Schwingungen zu ihm gelangen, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er immer für eine gewisse, vielleicht sehr beschränkte Anzahl derselben empfänglich ist und diese Anzahl ist immer relativ äußerst gering, ja verschwindend gegen die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen Schwingungen in einem solchen Mittel.

Wir kehren zum Auge zurück. Wie es scheint, sind von allen Nerven nur die des Auges und des Gehörs im Stande Schwingungen eines elastischen Mediums aufzunehmen, und zwar wahrscheinlich aus dem Grunde, weil in diesen beiden Fällen der Nerv mit dem schwingenden Medium durch eine ebenfalls elastische Flüssigkeit in Verbindung steht; mit Gewißheit läßt sich auf diesem Felde, wo die Funktionen der einzelnen Theile noch so sehr unbekannt sind, gar nichts behaupten. Vermöge einer solchen elastischen Flüssigkeit wird allein die Fähigkeit des Sehens vermittelt, d. h. die Fähigkeit, jene Schwingungen des Lichtäthers als solche zu empfinden. Dies reicht aber noch nichts hin, um das zu bewirken, was wir deutliches Sehen nennen, sondern hier muß die Brechung der Lichtstrahlen im Auge eintreten, welche bei dem Uebergange derselben aus Luft in jede tropfbare Flüssigkeit erfolgt und daher noch keine Ursache darbietet, um hier eine zweckmäßige Einrichtung zu wittern; vielmehr zeigt sich uns das Auge als ein fast kugelförmiger aus mehrfachen Häuten gebildeter Sack, in welchen sich Flüssigkeiten von nahe gleicher chemischer und physikalischer Beschaffenheit abgesondert haben. Die hiedurch bewirkte Brechung der Lichtstrahlen würde uns weiter nicht zum deutlichen Sehen verhelfen, sondern nur bewirken, daß sich die Strahlen, nachdem sie von ihrer ursprünglichen Richtung abgewichen, sich beliebig unter verschiedenen Winkeln kreuzen. Allein was das deutliche Sehen bewirkt, ist erst die Regulirung dieser Lichtbrechung, welche nicht durch das Auge bewirkt wird, sondern nur **durch uns**, die wir durch **Willkühr** die Häute, aus denen das ganze Auge besteht, (welche Theile des Auges unserer Willkühr unterworfen sind, ist noch nicht ausgemacht) und mithin die ganze kugelförmige Masse des Auges mehr oder weniger krümmen oder abplatten können, was

ohne Zweifel durch Kontraktion gewisser Muskeln geschieht, die von unserm Willen abhängen. Indem wir unser Auge auf einen Gegenstand richten, und die eben bezeichnete willkührliche Krümmung und Abplattung der Organe vornehmen, finden wir einen Punkt, in welchem uns der gesehene Gegenstand am deutlichsten erscheint, d. h. wo wir die einzelnen Punkte des Gegenstandes auch einzeln empfinden, oder was dasselbe ist, wo die vom Gegenstande in's Auge kommenden Strahlen gerade so gebrochen werden, daß sie sich auf dem Nerven kreuzen und hier ein Bild des Objektes zu Stande bringen. Dies ist der Punkt des deutlichen Sehens; er findet sich nicht von selbst im Auge, sondern wir müssen ihn durch Regulirung der Krümmung desselben hervorbringen und können dies immer nur für eine beschränkte Entfernung des Objektes thun; oft sind wir es gar nicht im Stande. Daß dieser Zustand des Auges, wo das Bild des Objektes gerade die Netzhaut trifft, der gewöhnliche Zustand ist, liegt an unserer Gewohnheit und unserem Bedürfniß, indem wir, sobald wir einen Gegenstand erblicken, nicht eher das Auge darauf ruhen lassen, als bis wir durch Probiren den Punkt gefunden haben, in welchem das deutliche Sehen des Objektes beginnt. Diesen Zustand des Auges halten wir dann fest, bis uns ein in anderer Entfernung befindliches Objekt ihn zu ändern nöthigt.

In diesem ganzen Vorgange ist also die zweckmäßige Einrichtung, vermöge der das deutliche Sehen bewirkt wird, nur u n s e r e Arbeit, weil hier das Sinnesorgan mit seinen Theilen zwischen gewissen Grenzen unserer Willkühr unterworfen ist. Wir sprechen hier nur vom Auge des Menschen. Beim Thiere mag dieser Einfluß des Willens auch stattfinden, aber höchst wahrscheinlich unter ganz anderen Bedingungen und zwischen ganz anderen Grenzen; ja es scheint ausgemacht, daß manche Thiere den Zustand des deutlichen Sehens für keine Entfernung des Objekts hervorzurufen vermögen, ja selbst daß noch andere mit ihren Augen gar kein Licht empfinden. Wie wollen die Teleologen dies erklären?

Die Zweckmäßigkeit des Auges soll sich aber nicht allein auf die Form des Ganzen und seiner einzelnen Theile beziehen, sondern

auch auf deren physikalische und chemische Zusammensetzung. Es sollen nämlich nicht nur die im Auge befindlichen Flüssigkeiten auf die Hervorbringung des deutlichen Sehens berechnet sein, sondern dies soll hauptsächlich durch die feste Krystalllinse, die in jenen Flüssigkeiten schwebt, bewirkt werden, und allerdings besitzt sie ein stärkeres Brechungsvermögen als die flüssigen Theile des Auges; daß sie aber zum Sehen durchaus nicht erforderlich, ja sogar hinderlich ist, indem sie in verschiedenen Lebensaltern des Individuums ganz verschiedene Eigenschaften besitzt, und einer allmählig zunehmenden, schon in der Jugend beginnenden Trübung unterworfen ist, dies läßt sich aus dem Umstande erkennen, daß man auch ohne dieselbe zu sehen vermag, wie es nach der Operation des grauen Staars der Fall ist, freilich nicht so gut wie vorher, weil man die der Willkühr unterworfenen Theile des Auges an eine bestimmte, zum deutlichen Sehen erforderliche Spannung gewöhnt hat, die jetzt nicht mehr ihren Zweck erfüllt, da die Brechungsverhältnisse des Auges nach Wegnahme der Krystalllinse ganz andere geworden sind, und auch nicht so leicht mehr verändert werden kann. Betrachten wir das Wesen der Krystalllinse frei von aller teleologischen Voraussetzung, so ist sie wahrscheinlich nur eine Absonderung aus den flüssigen Theilen des Auges, was wir wohl bei Verfolgung ihrer Entstehung im Embryo, wo sie noch kugelrund ist, bestätigt finden würden. Sie hängt wie jene flüssigen Theile mit dem ganzen Organismus eng zusammen, verändert sich mit ihm und wahrscheinlich ist sie es, durch welche wir hauptsächlich die willkührlichen Veränderungen der innern Organe des Auges zu bewirken vermögen, indem wir sie um eine bestimmte Größe abplatten.

Wenn wir die innere Zusammensetzung des Auges und besonders die Form der Krystalllinse betrachten, so fällt uns dabei sogleich die große Aehnlichkeit derselben mit unsern optischen Instrumenten auf und weil diese gewiß zweckmäßig eingerichtet sind, so schließen wir hieraus wiederum auf die Zweckmäßigkeit des Auges, wobei wir nur vergessen, daß das Auge früher dagewesen ist als die Instrumente, daß letztere zum Theil erst nach Ersterem ge-

baut worden und daß die Aehnlichkeit ihren Grund besonders darin hat, daß das Licht in den Instrumenten keine solche Veränderung erleiden darf, die es für die Auffassungsfähigkeit der Gesichtsnerven unbrauchbar machen würde und andrerseits derartige Veränderungen aus demselben Grunde auch nicht im Auge stattfinden. Das Auge ist bekanntlich nicht achromatisch, wie von Frauenhofer unzweifelhaft nachgewiesen. Wäre das Auge vollkommen achromatisch, so wäre dies allerdings eine sehr merkwürdige Einrichtung desselben, allein wir dürften uns auch dann noch nicht verleiten lassen, diese eine zweckmäßige zu nennen, weil wir gar nicht wissen, ob dann nicht die Farben erst in unserm Auge als solche entstehen und ein Achromatismus desselben vorhanden sein müßte, wie auch die Bestandtheile seiner Organe zusammengesetzt wären; hierüber läßt sich jedoch nicht streiten, weil die Natur und Entstehungsweise der Farben noch zu unbekannt ist. Ueberhaupt übersieht man bei Betrachtung der Funktionen der Sinnesorgane und ihrer Zusammensetzung gar zu leicht, daß wir ja durch die Sinne gar nicht die äußeren Körper wahrzunehmen im Stande sind, sondern immer nur unsern Organismus rücksichtlich der Veränderungen, welche jene äußeren Dinge in ihm hervorrufen und aus diesem Grunde ein Schließen von der Natur dieser Eindrücke und Veränderungen auf die Dinge selbst nur problematisch ist, weil es immer nur von Wirkung zu Ursache fortgehen könnte.

Wir haben nachgewiesen, wie die Haupttheile des Auges, der Nerv, die Flüssigkeiten, die Form des Ganzen, die Krystallinse keine Erscheinung darbieten, welche nicht theils durch die ganz naturgemäße Bildung derselben bei ihrer Entstehung, andererseits durch das Einwirken unseres Willens erklärt werden könnte. Man hat es sich aber gerade beim Auge angelegen sein lassen, überall Zweckmäßigkeiten nachzuweisen, deren wir noch eine ganze Menge anführen könnten, wie die Einrichtung der Augenlieder und Augenwimpern, die Beweglichkeit des Augapfels u. s. f., die sich zum Theil schon wegen ihrer Trivialität und Albernheit sehr wenig empfehlen und wir es daher nicht für nöthig halten, sie einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterwerfen; es bleibt uns nur

noch übrig nachzuweisen, weshalb denn von allen Sinnesorganen gerade beim Auge sich die Verstandes-Reflexion darauf legt, zweckmäßige Einrichtungen ausfindig zu machen, während dies doch bei den meisten übrigen Sinnen, wie Geruch und Geschmack, unterlassen wird. Der Hauptgrund hiefür möchte wohl in der völligen Unentbehrlichkeit des Gesichtssinnes zu suchen sein, da dieser Sinn uns einerseits mehr als alle übrigen mit der Außenwelt in Berührung bringt und andererseits aus diesem Grunde unsere ganze Lebensweise auf die Benutzung der Gesichtsorgane berechnet ist, so daß wir durch deren Verlust völlig hülflos sein würden. Der Blindgeborne hingegen, der nie die Außenwelt von der Seite gekannt, die uns das Auge darbietet, wird auch seine ganze Lebensweise anders als der Sehende einrichten müssen, indem er für seine körperliche Erhaltung auf den Gebrauch seiner übrigen Sinne beschränkt ist — und er wird gewiß ebenso glücklich sein als ein Sehender. Das Unglück, welches wir uns als mit dem Verlust des Gesichtes verbunden vorstellen, rührt keineswegs von dem Verluste her, den wir dadurch in unserer Verbindung mit der Außenwelt erleiden, sondern hauptsächlich von der dadurch bewirkten Aenderung unserer ganzen gewohnten Lebensweise und der Schwierigkeit, uns in einen neuen Kreis von Gewohnheiten hineinzufinden. Diese Abhängigkeit unseres ganzen Lebens von dem Gesichtssinne sich deutlich vorzustellen, ist sehr schwer, daher wird auch das eben Gesagte nicht leicht verständlich sein; aber aus dieser Schwierigkeit geht dann wiederum das Streben hervor, die Verbindung des Gesichtssinnes in seiner normalen Beschaffenheit mit dem ganzen Organismus sich als eine zur Erhaltung des letzteren zweckmäßige Einrichtung vorzustellen, ohne welche die Existenz des Individuums gefährdet sein würde. Ob wirklich mit der ursprünglichen Abwesenheit des Gesichtsinnes bei einzelnen Geschöpfen, z. B. den Menschen, auch die Unmöglichkeit sich hinreichende Nahrung zu verschaffen verbunden, ist noch sehr die Frage, da eine solche Abwesenheit jenes Sinnes uns, wie schon gesagt, auf einen ganz andern Gebrauch der übrigen Sinne und mithin auch auf andere Wege, uns Nahrung zu verschaffen, führen würde. Wäre dies

aber nicht der Fall, würden durch den Mangel des Gesichtssinnes dem Menschen die Mittel zur Beförderung seiner Existenz entzogen, so wäre eben sein Untergang unvermeidlich. Dieser Zusammenhang der Sinne mit der Erhaltung des Individuums ist es, welcher in derselben Weise, wie wir dies früher bei den Organen der Ernährung und Bewegung gesehen, den Verstand darauf leitet, das Faktum des normalen Sehens als zweckmäßig in Betracht des übrigen Organismus aufzufassen, mithin auch die dieses Sehen bewirkenden Organe und Funktionen; wobei gänzlich übersehen wird, daß sich dasselbe Vermögen zu Sehen noch auf unendlich viele verschiedene Weisen in derselben Vervollkommnung hervorbringen ließe, als dies in der Natur stattfindet, wie man bei einigem Nachdenken finden wird. In der That gehen die meisten unserer optischen Instrumente auf dasselbe Resultat hin als die Einrichtung des Auges und unsere Instrumente sind vollkommner als das Auge, wozu schon der Umstand viel beiträgt, daß im Auge vorzugsweise Flüssigkeiten zur Brechung der Lichtstrahlen angewandt werden und die Theile desselben den Veränderungen des Organismus unterworfen sind, die oft dem Sehen hinderlich werden.

Es ist auch besonders die komplicirte Einrichtung der Gesichtsorgane, welche darauf führt, überall nach Zweckmäßigkeiten zu suchen, indem man einmal die nicht ganz unrichtige Meinung hat, daß nichts unnütz da sei. Dies Verfahren ist in der Physiologie, und gewiß nicht zum Vortheile dieser Wissenschaft so weit getrieben, daß man, sobald irgend ein neues Organ entdeckt wird, sich nicht enthalten kann zu fragen, wozu nützt es? wodurch man unstreitig zu einer ganz falschen Ansicht von der gegenseitigen Abhängigkeit der Organe geführt wird und außerdem den Organismus nur von einem sehr rohen Gesichtspunkte betrachtet, der die ganze Welt als bloße Fabrikarbeit erscheinen läßt.

Warum haben wir aber in den übrigen Sinnesorganen noch keine zweckmäßigen Einrichtungen auffinden können, da doch der innere Bau des Ohres so äußerst komplizirt ist, daß man nach der früheren Betrachtungsweise diese künstliche Zusammensetzung

des Gehörsinnes nicht als unnütz ansehn kann. Den übrigen Sinnen aber fehlt alle Zweckmäßigkeit, weil sie nicht wie das Auge unserer Willkühr unterworfen sind, daher nicht von uns zweckmäßig, wie es uns am besten erscheint, den äußeren Verhältnissen angepaßt werden können; sie haben auch alle nicht den Werth, der uns das Auge so unentbehrlich macht. Es ist noch Niemandem eingefallen, aus der sonderbaren Form der kleineren Gehörorgane und ihrer Wirkungsweise eine Zweckmäßigkeit herauszufinden; höchstens hat man behauptet, daß Geruchs- und Geschmackssinn zu unserer Ernährung erforderlich seien, da wir hiedurch in den meisten Fällen die uns schädlichen Nahrungsmittel von den zuträglichen zu unterscheiden im Stande, was jedoch im Ganzen nur für diejenigen schädlichen Substanzen gilt, welche heftig auf das Nervensystem wirken und hier die Uebereinstimmung ihrer heftigen Wirkung auf den Organismus und auf den Geruchs- und Geschmackssinn daher rührt, weil ihnen in den beiden letzteren Sinnen zuerst größere Nervenmassen entgegentreten, auf welche die schädliche Substanz in gleich energischer Weise wirken muß als auf den ganzen Organismus. In dem Versuche, die Einrichtung der Sinnesorgane fern von aller Zweckmäßigkeit zu betrachten, liegt eine größere Schwierigkeit als im ähnlichen Falle bei andern Theilen des Organismus; sie hat ihren Grund hauptsächlich darin, daß wir nicht im Stande sind, uns eine andere Einrichtung der Sinne und mithin auch der dadurch hervorgebrachten Anschauungen vorzustellen, als gerade unsere jetzige, daher diese Sinne, wie Sehen, Hören u. s. f. auch von uns für die einzig möglichen gehalten werden. Wenn wir jedoch die merkwürdige Art und Weise betrachten, in welcher manche Thiere mit der Außenwelt in Verbindung stehen, den Gebrauch, den sie von ihren Sinnesorganen machen; wenn wir ferner die wahrscheinliche Theorie aller Sinneseindrücke bedenken, daß es nur gewisse Arten von regelmäßig wiederkehrenden Bewegungsgrößen sind, die den Eindruck hervorbringen, für dessen Empfänglichkeit in jedem Individuum eine bestimmte Grenze stattfindet, — wenn wir dies überlegen, so ist es sehr leicht, auf den Gedanken zu kommen, daß

entweder durch Erweiterung dieser Grenze, binnen welcher gewisse durch ein elastisches Mittel fortgepflanzte Eindrücke von uns noch empfunden, oder durch qualitative Veränderung des Mittels, in dem diese Bewegungen sich verbreiten oder endlich durch Veränderung der dieselben in jenem Mittel erregenden Kraft, auch ganz andere, von dem gewöhnlichen Kreise unserer Anschauungen abweichende Sinneseindrücke hervorgebracht werden müssen, die durch unendlich viele Modifikationen bei verschiedenen Individuen in einander übergehen. Wir würden hiedurch auf die Idee kommen, daß es außer den uns bekannten Sinnesweisen, Sehen, Hören, u. s. f. noch eine unzählige Menge Anderer geben kann, die wir uns wohl theoretisch denken können, indem wir ihre mögliche objektive Entstehungsweise uns nach dem Kausalgesetze entwickeln; vorstellen können wir uns diese Eindrücke nie, weil hiezu eben Erfahrung gehört, die wir aber nur auf dem Wege unserer gewöhnlichen Sinnesorgane, erlangen können, und dies ist eben die Schwierigkeit, welche uns hindert, die Möglichkeit anderer von den unsrigen qualitativ ganz verschiedener Sinnesanschauungen anzunehmen, für welche nur gewisse Individuen empfänglich sein sollen, andere nicht. Wer daher sich nicht in die oben gemachte theoretische Betrachtung über die objektive Entstehung der Sinneseindrücke hinein versetzen kann, dem wird man eben so wenig von der Möglichkeit qualitativ von den unsrigen verschiedener Sinnesorgane überzeugen können, als den Blinden von der Farbe. Mit der Einsicht hingegen in den wahren Grund, weshalb die Erfahrung uns die sinnlichen Eindrücke, wie sie unsere Organe gerade darbieten, als die einzig möglichen erscheinen läßt — mit dieser Einsicht fällt auch zugleich die zweckmäßige Einrichtung unserer Sinnesorgane in das Bereich der Thatsachen, die nur von unserm Standpunkte aus als zweckmäßig erscheinen, da ja hiedurch die merkwürdige Uebereinstimmung der von der weitesten Entfernung her wirkenden physikalischen Agentien mit der Beschaffenheit unserer Nerven, wo diese von jenen direkt oder durch elastische Media getroffen werden, als eine nothwendige erscheint, die mit der größten Wahrscheinlichkeit bei allen Individuen, obgleich auf sehr verschiedene Weise, in ge-

wissen Theilen des Organismus Statt haben muß. Die Teleologen sind auch gar nicht im Stande, ihre Behauptung, daß nur unsere Sinne, wie Sehen, Hören u. s. f. im Bereiche der ganzen thierischen Schöpfung angetroffen werden können, bei Betrachtung der uns am nächsten stehenden organisirten Wesen durchzuführen. Selbst wenn sie zugeben, daß bei gewissen Thieren einzelne der obigen Sinne mehr vorherrschen als bei uns, so läßt sich damit noch keineswegs erklären, wie jene Geschöpfe Eindrücke von der Außenwelt empfangen können, die unserm Organismus in ihrer Quantität wie in ihrer Qualität; schlechthin versagt sind. Nur eine qualitative Verschiedenheit der Sinneseindrücke, von der wir uns zwar auf empirischem Wege nie eine Vorstellung werden verschaffen können, deren Möglichkeit aber schon jetzt theoretisch wohl eingesehen werden kann, vermag die große Anzahl der hieher gehörenden Erscheinungen zu erklären.

Fassen wir die Resultate zusammen, welche sich aus der Betrachtung der einzelnen Theile des Organismus, des Systems der Ernährung, der Bewegung, der Sinnesorgane u. s. w. in Bezug auf ihre für die Erhaltung des ganzen Individuums zweckmäßige Konstruktion ergeben, so zeigt sich

1) daß allerdings alle Organe zu einander und zum ganzen Organismus passen müssen aus dem Grunde, weil sie alle in Wechselwirkung stehen und jedes Organ nur seiner Natur entsprechend wirken kann, aber Wirkung und Ursachen immer einander gegenseitig entsprechen.

2) Verstehen wir daher unter Zweckmäßigkeit nur die Thatsache, daß Alles in der Natur zu einander paßt, so haben wir bei Behauptung der Zweckmäßigkeit vollkommen recht, da alsdann mit jenem Satze nur das identische Gesetz ausgesprochen ist, daß alle Organe nicht weniger und nicht mehr zu wirken vermögen, als ursprünglich in ihre Natur gelegt ist.

Dagegen ist

3) diese Uebereinstimmung der Organe mit ihren Funktionen in Fällen, wo uns die letzteren von großer Wichtigkeit für die Erhaltung des ganzen Organismus zu sein scheinen, deshalb nicht

einer über der Natur stehenden zweckmäßigen Thätigkeit zuzuschreiben, da ja nur wir es sind, die aus subjektiven Rücksichten dieses Streben nach Erhaltung des Individuums der Schöpfung beilegen; vielmehr ist aus unseren Untersuchungen hervorgegangen, daß in allen Fällen, wo die Organe, welcher Art sie auch sein mögen, wo sie nicht dem Willen des Individuums unterworfen, dennoch zur Fortdauer desselben beitragen, diese Fälle gleichsam nur als besondere zu betrachten sind, gegen welche sich immer bei weitem zahlreichere andere Thatsachen anführen lassen, wo der Mangel jenes Organs wirklich zum Untergange des Geschöpfes führte, falls es nicht auf andere Weise ersetzt werden konnte.

Wo also Erhaltung des Individuums stattfindet, ist sie wohl eine Wirkung der jedesmaligen Einrichtung der Organe, aber nicht der Zweck der letzteren; man könnte ja eben so gut behaupten, der Zweck dieser Organe sei die Vernichtung des Individuums, obgleich wir im Naturreiche diese nicht so häufig begegnen, als jener, aus dem Grunde, weil wir nur die Individuen beobachten können, welche sich bis jetzt erhalten haben, die Thatsachen aber, welche eine zerstörende Gewalt der Natur beurkunden, wenigstens in der lebendigen Schöpfung, unseren Augen entschwunden sind.

Die Teleologen sind daher genöthigt, für den Hauptzweck der Schöpfung noch etwas Anderes als die höchstmögliche Fortdauer der Geschöpfe anzugeben, und sie suchen sich hier durch die Behauptung zu helfen, daß außer diesen die einzelnen Individuen angehenden Absichten des Schöpfers noch andere höhere Zwecke den Naturwesen zu Grunde liegen, denen im Nothfalle jene Einzelzwecke untergeordnet werden müßten: ein solcher höherer Zweck sei die Erhaltung der Gattung, gegen deren Werth die Existenz des Individuums keine Geltung mehr hat. Da nämlich die Gattung nur von den Individuen gebildet wird, so muß auch in diese der Grund zur Fortdauer jener gelegt sein, und zwar, wie sich von selbst versteht, in die Fortpflanzungsfähigkeit derselben; die diese betreffenden Organe müssen daher nach jener Hypothese so eingerichtet sein, daß im Ganzen jedes Individuum während seiner

Lebenszeit durch wenigstens Ein anderes Individuum ersetzt wird, d. h. die Fortpflanzungsfähigkeit müßte bei den verschiedenen Thier- und Pflanzen-Spezies in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer mittleren Lebensdauer stehen; denn wäre dies nicht der Fall, so könnten einige dieser Spezies mit der Zeit so zahlreich werden, daß sie die abnehmende Zahl der übrigen ganz verdrängten. Daß dieses Gesetz in der Wirklichkeit nicht stattfindet, ist klar. Im Gegentheil wissen wir aus den Ueberbleibseln der antediluvianischen Schöpfung, daß nicht nur Spezies und Genera von Thieren und Pflanzen, sondern ganze Familien untergegangen sind, gegen deren Umfang unsere ganze jetzige Schöpfung verschwinden muß. Ja sogar in unserer jetzigen Schöpfung lassen sich innerhalb der kurzen Zeit, seit welcher wir die Natur beobachten, Beispiele von dem allmähligen Verschwinden einiger, wenn nicht Gattungen, doch Spezies früher zahlreich vorhandener Thiere anführen. Das bekannteste Beispiel hievon ist eine Vogelspezies, die Dronte, ferner der altägyptische Ibis, nach den einbalsamirten Exemplaren zu urtheilen, der Bonasus des Aristoteles, und ein ähnliches Schicksal scheint unserm Steinbocke bevorzustehen, der nur noch sehr selten anzutreffen ist. Ein solches Verschwinden einzelner Spezies kann nur allmählig vor sich gegangen sein, und der einzige von dieser Thatsache angebbare Grund ist der, daß ihre Fortpflanzungsfähigkeit in keinem passenden Verhältnisse zu ihrer mittleren Lebensdauer gestanden, d. h. daß in einer bestimmten Zeit immer mehr Individuen gestorben sind, als zugleich wieder producirt werden konnten. Das entgegengesetzte Verhältniß sehen wir doch gleichfalls unter Pflanzen wie unter Thieren stattfinden, daß nämlich ihre Fortpflanzungsfähigkeit zu groß ist für die Länge ihrer mittleren Lebensdauer, ihre Anzahl sich daher zu stark im Verhältniß zu den übrigen Gattungen vermehrt. Hievon begegnen uns jedoch die Beispiele schon seltener, weil in der Regel mit einer allzu großen Vermehrung einzelner Thier- und Pflanzen-Spezies auch die Sterblichkeit des Individuums zunimmt, wegen der Verfolgung, welche sie von den übrigen Geschöpfen zu erleiden haben. Dieser Fall findet z. B. bei dem Menschen statt und hat hier in der

neuern Zeit besonders das große Uebel der Uebervölkerung hervorgebracht, welches die zu leichtfertig übersehene Hauptursache der vielen moralischen und staatswirthschaftlichen Uebelstände der jetzigen Epoche bildet.

Solche, wie es scheint, im Innern der Organismen begründeten Mißverhältnisse zwischen der Fortpflanzungsfähigkeit der Individuen und ihrer Lebensdauer stehen in geradem Widerspruche mit jener Behauptung, daß die Schöpfung es besonders auf Erhaltung der Gattung abgesehen habe. Allein wenn auch zugestanden wird, daß sie es mit dem Gleichgewichte und der gleichmäßigen Vermehrung der Gattungen nicht so genau genommen, so bleibt doch noch immer das merkwürdige Resultat, daß wir bei allen lebenden Individuen dieselbe Zweckmäßigkeit, sowohl was die Einrichtung der Organe der Generation bei Pflanzen und Thieren, als die Art und Weise, wie das neue Produkt erhalten wird, betrifft, beobachten. Bei allen Arten zeigt sich die Differenz der Geschlechter an Einem oder mehreren Individuen als nur in Absicht ihrer Fortpflanzung eingerichtet; wie könnte dies Faktum anders als durch das Wirken einer zweckmäßigen Thätigkeit erklärt werden? — Und dennoch ergiebt es sich ganz von selbst und muß es immer stattfinden, wenn wir das schon früher bei Betrachtung des einzelnen Organismus so häufig gebrauchte Argument auch hier anwenden, daß nämlich, wie auch die Schöpfung anfänglich die Individuen in Bezug auf ihre Fortpflanzungsfähigkeit eingerichtet habe, ob die betreffenden Organe in dieser Hinsicht zweckmäßig oder unzweckmäßig seien, offenbar unserer Beobachtung nur noch die Wesen zu Gebote stehen können, welche sich, wenn nicht als Individuen, so doch als Gattung bis jetzt erhalten haben, d. h. in letzterer Beziehung nur die, deren Organismus so beschaffen, daß ihre Fortpflanzungsfähigkeit ihrer Sterblichkeit das Gleichgewicht hält, was wir eben als eine zweckmäßige Einrichtung der betreffenden Organe bezeichneten.

Nun haben wir aber schon früher nachgewiesen, daß die Fortdauer des Organismus, als Individuums, eine bestimmte Grenze habe, jenseits welcher das zweckmäßige Verhalten der Or-

gane zu einander und zur anorganischen Natur aufhört; diese Grenze ist der Tod, und in der That kennen wir kein Individuum, welches ewig lebte, weil die Zweckmäßigkeit in seiner Organisation immer nur relativ, für die Dauer eben seiner Existenz, statt hat. Die Thatsache, daß wir dennoch fortwährend Individuen beobachten, kann daher immer nur diejenigen Organismen betreffen, in welche die Fähigkeit gelegt war, andere Individuen aus sich zu produciren, diese wieder andere u. s. f., welche letzteren immer den Untergang der ersteren überleben mußten, wie dies auch wirklich stattfindet. Nun scheint es zwar auf den ersten Anblick ungereimt, die Hypothese aufzustellen, daß es wohl einst Individuen gegeben habe, welche eben nur als Individuen existirten, ohne das Vermögen, aus sich andere Organismen zu produciren; allein bei genauerer Betrachtung ist es offenbar nur die Gewohnheit der alltäglichen Anschauung, welche uns mit der Vorstellung eines jeden Organismus auch die seiner Gattung und mithin seiner Eigenthümlichkeit, aus sich andere Individuen zu produciren, zu verbinden nöthigt.

Welches Prinzip der Erschaffung organischer Wesen zu Grunde gelegen, wissen wir nicht; eben so wenig aber werden wir durch Vernunftgründe genöthigt, den Begriff des Individuums mit dem seiner Fortpflanzung in nothwendigen Zusammenhang zu bringen; denn im Begriffe des Individuums an und für sich liegt nichts, was zu einer solchen Annahme berechtigte. Da wir aber als **a priori** gewiß behaupten können, daß kein einziges Individuum ewig fortzuexistiren vermag, so können als Bedingungen der Möglichkeit von einer Existenz organischer Individuen überhaupt zu irgend einer späteren Zeit, wie z. B. im jetzigen Momente, wo wir organische Wesen wahrnehmen, nur die beiden Gründe aufgestellt werden: entweder wurden die untergehenden Organismen durch andere mit ihnen außer Zusammenhang stehende, vermöge einer neuen Schöpfung ersetzt, oder die absterbenden Individuen mußten die Fähigkeit besitzen, aus sich wiederum neue Individuen zu produciren, sei es durch ihren Tod oder vor ihrem Tode; diese beiden Voraussetzungen machen allein eine unbegrenzte

Fortdauer organischer Wesen überhaupt möglich. Die geologischen Thatsachen deuten auf die erste Hypothese, daß nämlich die absterbenden Individuen von Zeit zu Zeit durch neue Schöpfungen ersetzt werden; die Beobachtung der jetzigen Organismen hingegen ist jener Voraussetzung entgegen und lehrt, daß alle neuen Individuen aus den absterbenden unmittelbar producirt werden.

Daß diese Fähigkeit der Fortpflanzung jenen Organismen, welche wir wahrnehmen, von Ursprung an eingepflanzt worden, erscheint allerdings zweckmäßig in Bezug auf die Fortdauer eben dieser Individuen, in sofern wir sie als die Gesammtheit der Schöpfung organischer Wesen betrachten, nicht aber in Bezug auf den reinen Zusammenhang der Ursachen, aus welchen eine Reihe organisirter Wesen überhaupt hervorgehen mußte. Dies kann so deutlicher gemacht werden. Von welcher Art auch das Prinzip sein mochte, nach welchem die Organismen geschaffen, so können sich, den obenerwähnten Umständen zufolge, bis jetzt immer nur diejenigen erhalten haben, welchen eben die Fähigkeit der Fortpflanzung ihrer Gattung gegeben war; alle anderen Individuen, und wäre ihr Organismus auch noch so zweckmäßig für die Erhaltung eines jeden derselben eingerichtet gewesen, mußten, wenn ihnen jene Fähigkeit abging, und wären ihrer auch noch so viele gewesen, nothwendig untergehen, ehe sie in das Bereich unserer Beobachtung kommen konnten. Hieraus ist zu entnehmen, daß die Anzahl solcher Organismen, welche vermöge ihrer Fortpflanzungsfähigkeit jetzt von uns wahrgenommen werden, als verschwindend gering gegen die Anzahl derer, welche nur als Individuen existiren konnten, mithin längst untergegangen, zu betrachten ist.

Unsere Untersuchung führt uns also auch hier, wie in den meisten früheren Fällen, auf die Spuren nicht nur solcher organischer Wesen, welche durch Wechselwirkung mit der anorganischen Welt in Masse untergegangen, sondern auch solcher, welche aus ähnlichen Gründen nicht einmal zur Existenz gekommen sind, wenn sie auch, gleichwie alle übrigen Wesen, der Möglichkeit nach, im Plane der Schöpfung (oder wie man es sonst nennen will) gelegen haben; d. h. sie zeigt uns, daß unsere jetzige organische Welt

nur ein verschwindend kleiner Theil oder Ueberrest der wahren Schöpfung sei, welche das Prädikat ihrer materiellen Wirklichkeit nur den zufälligen Wechselwirkungen mit der anorganischen Welt verdankt, durch welche es ihnen möglich war, als Gattung fortzuexistiren. Hieher gehört noch eine andere sehr wichtige Thatsache. Ein Individuum **A** producirt immer nur ein vollkommen gleiches Individuum **A**, welches Verhältniß man die **generatio aequalis** nennt, im Gegensatze zur **g. inaequalis**, bei welcher **A** ein ihm unähnliches Individuum **B** hervorbrächte. Es ist wohl noch Niemandem eingefallen, den Umstand, daß wir unter den lebenden Wesen immer die erste, nie die zweite Art der Fortpflanzung wahrnehmen (denn die Ausnahmen bei den Salpen und Cerkarien sind nur scheinbar) für eine große Zweckmäßigkeit anzusehen, und dennoch findet dies im höchsten Grade statt.

Die Anschauung hat uns zwar gewöhnt zu glauben, dies könne gar nicht anders sein, und es verstehe sich ganz von selbst, daß ein jedes Individuum ein ihm Gleiches hervorbringe, allein **a priori** ist die Möglichkeit des Gegentheiles nicht ausgeschlossen. Es ist zwar wahrscheinlicher, daß das Produkt dem Produzenten ähnlich als unähnlich sei, allein die Nothwendigkeit hievon ist im Begriffe des Individuums nicht einzusehen, eben so wenig wie die seiner Fortpflanzungsfähigkeit überhaupt. Wenn wir aber dennoch nie beobachten, daß ein Individuum ein ihm unähnliches **B** producire, so rührt dies offenbar daher, daß alle jene Individuen, welche aus der **generatio inaequalis** entstanden, mit der größten Wahrscheinlichkeit untergehen müßten, da es ja ihrer Verschiedenheit wegen eben alles n e u e Individuen sein mußten, in deren Begriff die Zusammenstimmung ihres Organismus mit der anorganischen Natur durchaus nicht enthalten ist, eben so wenig wie ihre weitere Fortpflanzungsfähigkeit. Von dem producirenden Individuum **A** wissen wir, weil wir es leben sehen, daß sein Organismus in Bezug auf seine Erhaltung zweckmäßig eingerichtet ist, so wie daß es die Fähigkeit habe sich fortzupflanzen. Würde es ein ihm gleiches Individuum **A** produciren, d. h. ein solches, welches mit jenem ganz dieselbe Organisation hätte, so verstünde

es sich von selbst, daß auch dies zweite Individuum A sich erhalten könnte und eben so wie jenes sich fortpflanzen würde und s. f. ins Unendliche. Dies gilt aber nur für den besagten Fall.

Würde A ein von ihm verschiedenes Individuum B produciren, welches eine ganz andere Organisation als jenes hätte, so liegt in dem Kausalnexus, vermöge dessen B aus A entsteht, durchaus nichts, was auf eine Erhaltungs- und Fortpflanzungsfähigkeit von B schließen ließe; im Gegentheil ist es sehr wahrscheinlich, daß, wenn die Differenz ihrer Organisationen nur etwas bedeutend, B nicht nur keine anderen Individuen aus sich selbst zu produciren, noch auch seine eigene Existenz lange zu erhalten vermag. Setzen wir z. B. den Fall, die Pflanze A einer nördlichen Zone bringe den Samen einer Pflanze B hervor, die nur in der heißen Zone gedeiht und umgekehrt, so würde die Folge davon sein, daß die eine wie die andere Pflanze mit dem Individuum aufhört zu existiren; dies ist ein einfacher Fall der **generatio inaequalis**, woraus man entnehmen kann, daß die Art und Weise der Fortpflanzung aller Organismen, welche durch eine lange Zeit hindurch existirt haben, wie die der jetzigen Schöpfung, nothwendig die **generatio aequalis** sein mußte: alle anderen Individuen mußten untergehen und sind untergegangen.

Bei den organischen Wesen, welche wir beobachten, findet noch der merkwürdige Umstand statt, daß ihre Fortpflanzung allemal durch die Differenz der Geschlechter bedingt ist; wie dies zusammenhängen mag, ob auch vielleicht ohne jene Differenz eine Fortpflanzung möglich, oder ob zwischen beiden Thatsachen eine ähnliche Verknüpfung wie bei der **generatio aequalis** stattfindet, davon haben wir gar keine Vorstellung. Ich will hier nur auf einen besondern Umstand aufmerksam machen, vermöge dessen man vielleicht einst auf eine tiefere Erkenntniß dieses Verhältnisses geführt werden wird. Es ist Thatsache, daß nur in seltenen Fällen verschiedene Spezies A und B durch Begattung sich fortzupflanzen vermögen und, wo dies geschieht, vermag das Produkt C, welches von beiden producirenden Species wiederum verschieden

ist, wenn es sich auch eine Zeit lang zu erhalten vermöchte, doch nicht sich wieder fortzupflanzen. Sollte dies nicht allein daher rühren, weil das Individuum **C** eine von allen anderen Individuen, wie insbesondere von **A** und **B** ganz abweichende Organisation hat, und wir gesehen, daß sowohl Erhaltung als Fortpflanzung durchaus nicht **a priori** einem solchen Organismus beigelegt werden können? Sollte man nicht behaupten dürfen, daß wohl alle verschiedenen Species sich befruchten und fortpflanzen könnten, daß aber das neue Produkt sich nur in dem Falle zu erhalten vermöchte, wenn es einer der früheren Species gleich organisirt sei, in jedem andern Falle schon als Embryo untergehn muß, woraus wiederum folgt, daß das Individuum **C**, wenn es sich auch in seltenen Fällen forterhält, doch nicht sich fortzupflanzen vermag, wenn es nicht von Anfang an dieselbe Organisation mit den producirenden Species erhalten? —

Dies stelle ich nur als Vermuthung auf und überlasse es den weiteren Fortschritten der Erfahrung, vermöge derselben das dunkle Gebiet der Generation zu durchdringen. Es ließen sich an die obige Betrachtungsweise noch manche interessante Untersuchungen anknüpfen, doch würden sie uns zu weit von unserem Wege ableiten.

Man sieht aus allem Obigen, daß der ganzen Sache ursprünglich, oder in dem Plane der Schöpfung durchaus keine Zweckmäßigkeit zu Grunde liegt, sondern daß die Zweckmäßigkeit, welche wir an den jetzt lebenden Wesen beobachten, eine nothwendige ist, die sich unter allen ursprünglichen Verhältnissen so entwickeln mußte; von der ungeheuern Masse derjenigen Wesen, welche sich nicht zu entwickeln vermochten, sahen wir keine Spur mehr vorhanden; nur der Gedanke kann ihre Möglichkeit begreifen und für ihn sind sie darum nicht minder wirklich, wenn sie auch nicht zur materiellen Existenz gelangten.

Aber auch die Erfahrung giebt uns Erscheinungen an die Hand, wodurch sie uns belehrt, daß die Natur bei Erzeugung der neuen Wesen, wie bei deren Entwickelung es nicht auf deren größtmögliche Erhaltung und Vermehrung abgesehn haben könne. Ich

will nur ein Beispiel anführen. Es giebt Thiere, welche nur in bestimmten anderen Thieren leben können und hier oft nur in bestimmten Organen, die Eingeweidewürmer; diese Thiere legen ihre Eier in diese Organe hinein, und diese können ebenfalls nur an derselben Stelle entwickelt werden, an jedem andern Orte sterben sie ab.

Nun zeigt es sich aber bei jenem Thiere, daß fast alle seine Eier von dieser Stelle fortgeführt werden, daß vielleicht von Tausenden derselben immer nur Eines entwickelt werden kann, die übrigen für die Schöpfung verloren sind. Ich führe dies Beispiel an, weil es von dem Physiologen Müller, der sich sehr zu teleologischen Ansichten hinneigt, häufig in seinen Vorlesungen über Physiologie der Generation erwähnt wird. Derselbe sucht die hier stattfindende Unachtsamkeit der Natur auf den ihr untergelegten Zweck dadurch zu beseitigen, daß er sagt, die Natur habe darauf spekulirt, daß doch noch Eins oder das Andere von jenen Eiern einmal wieder auf anderem Wege an den für seine Entwickelung passenden Ort gelangen könne, was einerseits schon ein Zusammentreffen vieler Umstände erfordert, andrerseits immer nur ein Einziges oder eine geringe Anzahl der vielen Tausende von Eiern betrifft, welche ihren Zweck nicht erreichen. Solcher Beispiele aber giebt es unter Pflanzen wie unter Thieren noch unzählig viele, die aber sehr schwer nachzuweisen sind, weil wir nur die Wesen beobachten können, welche sich aus ihrer embryonischen Gestalt vollkommen entwickelt haben, nicht aber die große Anzahl derer, deren Entwickelung fehlgeschlagen, weil jede Spur von ihnen verschwunden ist.

Unser Prinzip (der unvermeidlichen Zweckmäßigkeit) hat uns auf Konsequenzen geführt, welche dem gewöhnlichen Verstande parador, ja unglaublich erscheinen müssen, wie die Vorstellungen von einer **generatio inaequalis**, von organischen Wesen, welche sich nie entwickelt haben und dergl. mehr, weil seine Begriffssphäre durchaus ihren Ursprung aus der erscheinenden Welt genommen, während ihm jene Untersuchungen eine andere weit mannigfaltigere Welt eröffnen, von welcher jene nur als ein verschwindend kleiner

Theil erscheint. Aber es ist auch eben die Aufgabe der ganzen bisher über den objektiven Zweck angestellten Untersuchungen, wie es eigentlich auch die Absicht aller philosophischen Betrachtungen sein soll, den Menschen über den engen Kreis der Vorstellungen, der ihm durch seine Sinne, wie durch zahlreiche Vorurtheile aufgedrungen, herauszuheben und ihm einen höheren Standpunkt anzuweisen, von welchem aus er die Dinge nicht im Gegensatze zur früheren Erfahrung erblickt, sondern vielmehr diese miteinschließend, aber nur als ein vorübergehendes, wenn auch nothwendiges Moment seiner gesammten Anschauung. Dem rein sinnlichen Bewußtsein muß daher jede philosophische Untersuchung, welche es aus diesem ursprünglichen Verhältnisse herauszuführen strebt, parador erscheinen, ja ein Versuch, wie wir ihn so eben angestellt haben, nachzuweisen, daß Erscheinungen, wie die Einrichtung des Auges, die Fortpflanzung bei Pflanzen und Thieren sich ohne allen Gedanken an eine Zweckmäßigkeit betrachten lassen, wird von jenem Bewußtsein, weil es von Anfang an durch die Natur des menschlichen Verstandes, wie durch zahlreiche Vorurtheile auf diesen Standpunkt zurückgedrängt wird, für ein tolles Unternehmen gehalten werden. Nicht das Festhalten an herkömmliche Begriffe, sondern nur das eigne Denken und die Betrachtung desselben Gegenstandes von den verschiedensten Seiten kann zur wahren Einsicht in die Objekte der Natur führen; der Widerspruch mit der gewöhnlichen Anschauung verschwindet bald und macht dem festeren Vertrauen in die neue Betrachtungsweise der Dinge und dem Bewußtsein der Nothwendigkeit, daß es so sein muß, Platz.

Durch die obigen Untersuchungen haben wir nicht nur über die Wirkungsweise der Schöpfung, ihrer Form nach, eine ganz andere Vorstellung erhalten, als bisher mit dem vagen Abstraktum von zweckmäßiger Thätigkeit verbunden war, sondern wir werden uns auch des Inhaltes der Schöpfung als eines solchen bewußt, der von dem, was man gewöhnlich Natur nennt, unendlich verschieden ist. Während der Mensch früher nur das für die Natur hielt, was ihm seine Sinne darboten und was er mit Händen greifen konnte, zeigte ihm schon der Sternenhimmel einerseits,

daß es über den gewöhnlichen Kreis seiner Sinne hinaus noch andere Welten gebe, und andererseits wurde ihm durch die verschärfte Kraft seiner Sinne klar, daß in den entgegengesetzten Dimensionen des Raumes noch eine Welt organisirter Wesen sich rege, deren Einrichtung eben so vollkommen und vielleicht noch mannigfaltiger beschaffen als die ihm bekannten. Und dies war Alles noch in dem Kreise seiner Erfahrung, wenn auch in einer außergewöhnlichen, enthalten; es wurde dem Menschen seine bisherige Vorstellung von der Natur nur in Bezug auf den Raum, in welchem sie wirkt, erweitert. Aber schon die Kritik der teleologischen Thatsachen, welche sich auf die Bewegung der Weltkörper beziehen, zeigte uns, sobald wir nur den einseitigen Standpunkt der Zweckmäßigkeit überwunden, wie verschiedenartige Zustände das Weltsystem durchlaufen haben müsse, ehe es den jetzigen Zustand des Gleichgewichtes erreicht habe, welches auch seine ursprüngliche Gestaltung gewesen sein möge; in weit höherem Grade aber läßt uns die organische Natur eine mannigfaltige Reihe mit ihr vorgegangener Umwandlungen vermuthen und als gewiß erscheinen, wenn wir aufhören, die jetzige Natur, so weit wir sie wahrnehmen, allein als die wahre und einzige Schöpfung zu nehmen. Wie uns die Verschärfung unserer Sinne zu einer beträchtlichen, wenn auch immerhin begrenzten, Ausdehnung unserer Erfahrungswelt in den Dimensionen des Raumes geführt hat, so trägt uns die Macht des Gedankens über die Schranken der Zeit hinaus, in welche unser Leben oder das Leben unserer Gattung gebannt ist und zeigt uns eine unbegrenzte Reihe organischer Wesen, von deren Mannigfaltigkeit uns die Thatsachen der Geologie wie unsere jetzige Schöpfung nur eine schwache Andeutung zu geben vermögen.

Während die teleologische Betrachtungsweise den Menschen die Erscheinungswelt für die wahre Natur ansehen ließ, wird er erst durch Verlassen dieses Standpunktes gewahr, wie es keineswegs zur Natur irgend eines Wesens gehöre, daß es *für uns* und unsere Sinne da sei, daß es vielmehr ganze Reihen von Organismen geben könne, die nicht mehr *existiren* und doch *wirk-*

lich sind, und wiederum, dem Raume nach, solche, die jetzt noch existiren und doch nicht von uns wahrgenommen werden. Die Wirklichkeit der Naturwesen hängt nicht davon ab, daß sie uns erscheinen; diese Wirklichkeit betrifft nur eine kleine Anzahl von Wesen, die eben um dieser ihrer ganz unwesentlichen Eigenschaft willen, von uns die Erscheinungswelt genannt wird; die wahre Wirklichkeit der Schöpfung beruht vielmehr auf dem Gedanken, der dem Systeme ihrer Entwickelung zu Grunde liegt und der Vernünftigkeit ihres inneren Zusammenhanges und vermöge dieses Gedankens, der uns über Raum und Zeit erhebt, können auch wir die Schöpfungen der Natur in ihrem Kausalzusammenhange verfolgen, wenn sie auch unseren Sinnen schon seit Jahrtausenden verschwunden sind. Die Gestalten der Schöpfung, welche dagewesen sind und künftighin sein werden, hören darum, weil sie jetzt nicht sind, noch nicht auf wirklich zu sein, vielmehr ist das Vernünftige (und als ein solches müssen wir das Entwickelungssystem der ganzen Natur betrachten) immer wirklich und kann deshalb in seinem Zusammenhange nur durch das Denken erfaßt werden.

Wenn die Teleologen nicht im Stande sind, die in ihrem Verfahren hier aufgezeigten Widersprüche und Fehler zu beseitigen, und bessere Gründe vorzubringen, so werden sie sich freilich noch nicht dazu verstehen können, ihre Ansichten aufzugeben, weil ihre ganze Anschauungsweise auf einem, so zu sagen, religiösen Hinterhalte beruht, den sie nicht fahren lassen wollen; sie werden aber genöthigt sein, sich mit ihrem ganzen Apparate von Argumenten allmählig auf das Gebiet des Glaubens zu flüchten, ein Gebiet, auf welchem ihnen philosophische Forschungen nichts anhaben können, wo sie aber auch das Recht verloren haben, Prätensionen auf eine wissenschaftliche Erkenntniß der Natur zu machen.

So weit die Beurtheilung der rein teleologischen Ansichten von der Herrschaft des objektiven Zweckes, welche man auch unter dem Namen des Panteleologismus begreifen könnte, da sie kein Objekt der Natur, was die Einrichtung seiner Gesetze betrifft, aus dem Kreise der Zweckbeziehung, vermöge deren jedes zugleich ein

Mittel ist und sein eigenes Sein nur wegen seiner Bestimmung zu etwas Anderem hat, ausschließen. Diese Lehre scheint von Aristoteles ausgegangen zu sein, ist aber unstreitig schon früher dagewesen, da sie, wie wir gesehen, immer den Anfang der denkenden Naturbetrachtung ausmachen muß; jener Philosoph hat nur versucht sie wissenschaftlich zu rechtfertigen und auszubilden.

Wir haben nun noch kurz die von der teleologischen Lehre abweichenden Ansichten über die Berechtigung, die Natur durch den Zweck zu erklären, zu beurtheilen. Wie man bald sieht, können diese Modifikationen, wenn sie nicht alle Zweckbeziehung in der Natur leugnen, nur von der Art sein, daß sie die Herrschaft jener Kategorie mehr oder weniger beschränken, was auf eine doppelte Weise geschehen kann: nämlich einmal objektiv, so daß behauptet wird, die Zweckbeziehung erstrecke sich nicht auf die ganze Natur, sondern nur auf gewisse Geschöpfe derselben, wie die organisirten Wesen, im Uebrigen aber herrsche nur das Kausalgesetz, da wir ja auch fast alle Erscheinungen der physikalischen und chemischen Sphäre aus dem Kausalnexus ohne weitere Zweckbeziehung hervorgehn sehen; zweitens subjektiv, wobei ununtersucht gelassen wird, ob über alle oder nur über gewisse Gebiete der objektiven Welt der Zweck seine Macht erstrecke, aber die Frage aufgestellt wird, ob wir den Zweck hier als ein »regulatives oder konstitutives Prinzip« in Ansehung der Naturerscheinungen aufzustellen das Recht haben, welche Frage dann dahin entschieden wird, daß es wohl möglich sein könne, daß den Bildungen der Natur ein, wie wir, nach Zwecken handelndes Wesen zu Grunde liege, wir aber durchaus nicht berechtigt sind auf diese Möglichkeit hin, von den Erscheinungen demgemäß Etwas konstitutiv zu behaupten, weil dies, da es zugleich Etwas von einem unsern Sinnen unzugänglichen, über der Natur stehenden Wesen behauptet, nothwendig transcendent ausfallen müßte; nur zur Anordnung des Mannigfaltigen der Erfahrung in eine Einheit dürfen wir uns der Kategorie des Zweckes bedienen, gleich als ob der Natur ein uns ähnliches, nach Zwecken handelndes Wesen zu Grunde läge. Dies ist die Ansicht Kant's; jene Lehre (von der objektiven Beschränkung des Zweckes)

wird sehr häufig von Philosophen ausgesprochen, aber selten wissenschaftlich begründet, was nur von Hegel versucht worden, weshalb wir dessen Argumente näher prüfen wollen.

Der Zweck kommt in Hegel's Logik als eine Kategorie vor, durch welche das Subjekt und Objekt mit einander verbunden sind, oder vielmehr ersteres in letzteres übergeht, ein unstreitig sehr tiefer Gedanke, der allein im Stande, den haltlosen Gegensatz, welchen der gemeine Verstand zwischen Subjekt und Objekt festhält, verschwinden zu machen. Allein diese Vermittelung zwischen Subjekt und Objekt geschieht nach Hegel nicht allein durch den Zweck, sondern ihm gehen noch zwei andere Kategorieen, der Mechanismus und Chemismus vorher, als deren Vollendung und Fortentwicklung sich erst der Zweck dadurch erweist, daß er jene zu Mitteln benutzt. Wären die beiden anderen Kategorieen nicht mit in das System aufgenommen, würde die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt allein durch die zweckmäßige Thätigkeit bewerkstelligt, so fiele in Beziehung auf diesen Punkt Hegel's Lehre mit der der Teleologen zusammen; er wäre dann freilich genöthigt gewesen, das Dasein allgemein gültiger, in dem Wesen der Materie beruhender Naturgesetze zu leugnen, wovor er sich wohl hütet, indem er beides, Kausalität ohne zweckmäßige Thätigkeit und wiederum Zweck der Schöpfung mit Benutzung der Naturgesetze zu verbinden sucht.

Eine Kritik des Hegelschen System's, in welchem alle Theile innig zusammenhängen und daher kein einzelner Abschnitt ohne Rücksicht auf das Ganze vollständig abgehandelt werden kann, und welche zeigen würde, welcher Zusammenhang zwischen Hegel's Logik und seiner Naturphilosophie stattfindet und welche Bewandniß es mit dem Uebergange der Idee aus ihrem Anundfürsichsein in ihr Anderssein hat — kann hier nicht gegeben werden; es läßt sich aber schon bei oberflächlicher Betrachtung des oben angegebenen Verhältnisses zwischen Mechanismus, Chemismus und Zweck wahrnehmen, daß diese drei Kategorieen in Wahrheit nur Abstraktionen sind, welche aus unserer empirischen Eintheilung der sogenannten Naturkräfte und den ihnen zu Grunde liegenden Naturreichen genommen, in derselben Art und Weise, wie wir dies in

der Hegel'schen Logik häufig wiederkehren sehen; der Mechanismus entspricht nämlich den hypothetischen Kräften der Attraktion und Repulsion, dem Druck, der Schwere, der Chemismus den sogenannten polaren Kräften wie Elektrizität, chemische Verwandschaftskraft, die Zweckmäßigkeit endlich der Lebenskraft des Organismus. Diese Eintheilung der wirkenden Natur soll objektive Momente der Idee enthalten, während diese doch weiter nichts sind als beliebige Kräfte, welche man ehemals zur Erklärung der Erscheinungen annahm und welche sich mit jeder folgenden Epoche der empirischen Wissenschaften ändern können, wie sie es denn schon gethan haben, seitdem man angefangen, die physikalischen Erscheinungen der Wärme, Elektrizität u. s. w. durch Mechanismus zu erklären und im Organismus die räthselhafte Lebenskraft durch chemische und physikalische Agentien verdrängen zu lassen. Allein der obige Schematismus leidet noch an einem anderen Mangel, daß nämlich ein Uebergang der einzelnen Momente in einander stattfinden soll oder vielmehr, daß das Objekt aus seinem unmittelbaren und äußerlichen Verhalten im Mechanismus durch die Form des Chemismus und der Zweckmäßigkeit zur Vereinigung mit dem Subjekte fortgeht, während es mit dieser Entwickelung wie mit so vielen anderen in Hegel's Logik geht, daß dieselbe in den Gedanken selbst gar nicht stattfindet und nur aus unserer Eintheilung der Erscheinungswelt aufgenommen ist. Dies Verhältniß ist von Trendelenburg ausführlicher behandelt worden. So setzt der Uebergang des Mechanismus in den Chemismus, als der Uebergang des Objektes aus seiner Beziehung auf Anderes überhaupt in Beziehung auf sein Anderes eine ursprüngliche spezifische Verschiedenheit der chemischen Materien voraus, die aus der Erfahrung aufgenommen und wiederum findet in der Erfahrung eine solche Härte der Entgegensetzung nicht statt, da sich unter günstigen Bedingungen jeder Körper mit den meisten übrigen chemisch zu verbinden vermag und sich die Gegensätze von Säuren, Basen und dergleichen, durch welche Hegel jenen Uebergang sich versinnlicht, je mehr wir die Erscheinungen kennen lernen, mehr und mehr verwischen. Noch weniger ist aber der Uebergang vom Chemismus zum Zweck zu rechtfertigen, weil hier neben dem Objekte noch

das Subjekt auftritt, wofür sich im Mechanismus und Chemismus durchaus kein Grund angeben läßt, da diese aus der Natur des Objektes ganz allein hervorgehend gedacht werden können.

Wir haben früher gesehen, daß die Thatsache der mechanischen und physikalischen Gesetze, welche sich rein aus dem Wesen der Materie entwickeln lassen, schlechterdings unverträglich ist mit der Behauptung, daß diese Einrichtung eine zweckmäßige sei, schon aus dem Grunde, weil es Gesetze sind, die als solche allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit mit sich führen, während der Zweck immer nur den einzelnen Fall vor sich hat. Hier liegt nun der Ausweg nahe, zu behaupten, daß die zweckmäßige Einrichtung nur für organisirte Wesen gelte, da wir deren Bildung, wenigstens was ihre Erschaffung betrifft, noch nicht auf jene Kausalgesetze zurückzuführen im Stande gewesen; und zwar sind hier zwei Fälle möglich, entweder anzunehmen, daß die zweckmäßig wirkende Thätigkeit sich nur der einmal vorhandenen Gesetze des Mechanismus und Chemismus beliebig zur Realisirung seiner Absichten in den lebenden Wesen bedient habe, oder daß man hier eine ganz neue Kraft, die Lebenskraft oder wie man sie sonst nennen will, auftreten lassen müsse, welche nicht an Kausalnexus gebunden sei, sondern unmittelbar durch den Willen des Schöpfers gehandhabt werde. Wie man sich auch nur eine solche Lebenskraft vorzustellen, geschweige denn zu denken habe, daran wird gar nicht gedacht und die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens muß schon aus dem Umstande klar werden, daß wir von dieser Kraft bis jetzt weiter nichts kennen als den Namen. Dieser Hypothese scheint sich auch Hegel zu bedienen, wenigstens nach einzelnen seiner Aeußerungen zu schließen (Encyklopädie §. 195 ff.), wo er die Kräfte des Mechanismus und Chemismus als im Organismus nur in sehr untergeordneter Stellung auftretend und dem Lebensprozeß sogar entgegenwirkend, behauptet, (wobei er noch, um zu zeigen, wie bei Unterdrückung der Lebensfunktionen die mechanischen Kategorieen sich stärker zu regen anfangen, die Thatsache anführt, daß wir bei Unwohlsein und Störung der Verdauung Druck im Magen und

Schwere in den Gliedern fühlen — ein Beispiel, welches allzusehr nach der alten Naturphilosophie schmeckt.

Giebt man aber zu, daß nicht die Lebenskraft, sondern nur der Mechanismus und Chemismus (freilich unter uns noch ganz unbekannten Umständen) im Organismus wirken, so kann eine Zweckmäßigkeit desselben nur insofern gedacht werden, als sich der Schöpfer jener Gesetze bedient, um sie zu beliebigen Absichten zu verwenden. Dann ist er aber auf unzählige Weisen in seinem Wirken beschränkt, denn jene Kräfte sind an Gesetze gebunden, die mit Nothwendigkeit aus der Natur der Materie, an welcher sie auftreten, hervorgehen, und von denen sich kein Jota rauben läßt; er kann dann wohl mit Hülfe dieser Gesetze seine Zwecke realisiren, ist aber, wenn er diese bestimmt, in der Wahl der Mittel durch dieselbe vollkommen beschränkt, ebenso wie er in der Ausführung der Zwecke an die Beschaffenheit und Wirkungsweise der vorhandenen Mittel gebunden.

Es braucht wohl nicht erst gesagt zu werden, daß diese Ansicht auf einen Dualismus führt, in welchem der Schöpfer nicht die angemessenste Rolle spielt und der Vorstellung, die wir von einem höchsten Wesen haben, keineswegs entspricht.

Dessenungeachtet hat diese Theorie von dem zweckmäßigen Ursprunge der organisirten Wesen, besonders unter den Naturforschern, viele Anhänger, welche keinen Weltschöpfer, sondern nur einen Welterbauer annehmen, der die Materie mit allen ihren Kräften und Eigenschaften vorgefunden und sie zu einer Welt geformt habe.

Die Kant'sche Ansicht vom Zwecke, welche wir schon oben angedeutet, daß die Annahme eines verständigen, nach Zwecken handelnden Weltschöpfers zwar für uns zur Erklärung der Naturerscheinungen unumgänglich nothwendig sei, sie uns aber durchaus nicht berechtigen könne, objektiv das Dasein eines solchen höchsten Wesens und mithin auch der in der Natur realisirt sein sollenden Zwecke zu behaupten — diese Ansicht kann einerseits die Teleologen durchaus nicht befriedigen, weil es ihnen eben nur um die objektive Gültigkeit ihrer Behauptungen zu thun ist; wie denn auch

irgendwo Göthe bemerkt hat, »es schiene ihm, als ob Kant in der Kritik der Urtheilskraft schalkhaft ironisch verfahre, indem er mit der einen Hand zu nehmen suche, was er mit der andern gegeben.« Daher behauptet Trendelenburg mit Recht, daß dieses Zugeständniß Kant's rücksichtlich der Nothwendigkeit der teleologischen Naturbetrachtung für die Wissenschaft von durchaus keinem Nutzen sei, da es durch die beigefügte Beschränkung, welche schon aus den Prinzipien der Kritik der reinen Vernunft hervorgehen mußte, zu einer das Mannigfaltige der Naturerscheinungen nur anordnenden Regel herabgesetzt wird. Andererseits kann uns, die wir den Zweck objektiv ganz leugnen, ebenso wenig damit gedient sein, wenn Kant behauptet, daß unser Verstand so eingerichtet, daß er bei den organisirten Naturwesen nicht mit dem Naturmechanism ausreiche, sondern mit Nothwendigkeit hier auf eine teleologische Betrachtungsweise geführt werde, »obgleich er diesen Versuch (die Naturprodukte durch Naturmechanism zu erklären) nicht darum aufgeben dürfe, weil es an sich unmöglich sei auf diesem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil dies für uns als Menschen unmöglich ist.« (Kritik der Urtheilskraft §. 80.)

Der Unterschied unsrer Ansicht von der Kant'ischen besteht also nur darin, daß dieser die Möglichkeit einer Erklärung durch Naturmechanism bei den organisirten Wesen gänzlich leugnet und daher die Annahme der teleologischen Betrachtungsweise als die einzig mögliche unserem Verstande mit Nothwendigkeit unterlegt. Wir behaupten ebenfalls, daß jeder Verstand mit Nothwendigkeit auf die Anschauung der Natur als eines Komplexes von Zwecken geführt werde, daß aber diese nicht die einzige, geschweige denn die richtige Form der Erkenntniß, selbst in Betracht der organisirten Wesen sei; vielmehr gilt sie uns nur als ein momentaner, wenn gleich nothwendiger und für jeden Verstand unvermeidlicher Durchgangspunkt und Abweg unserer Erkenntniß, etwa in ähnlicher Art, wie es nach Kant bei den Antinomieen der reinen Vernunft der Fall sein soll.

Wie kann aber Kant es unternehmen, der menschlichen Ver-

nunft so schlechthin die Fähigkeit, jemals die Erscheinungen des Organismus durch Naturkausalität erklären zu können, abzusprechen? daß er sogar behauptet, »man könne dreist sagen, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen.« (Kritik d. Urtheilskraft §. 75.) Solche Behauptungen widersprechen auch ganz seinen sonstigen Grundsätzen.

Wie kann denn Kant eine Thatsache, die sich nur in seinem Verstande und nur für ihn findet, daß er sich die Naturerscheinungen nicht anders als durch Zwecke zu erklären vermag, allgemein auf jeden Verstand übertragen, auf die bloße Behauptung hin, daß dies eine Maxime unserer Urtheilskraft, oder, daß unser Verstand einmal so eingerichtet sei? Freilich ist unser Verstand so eingerichtet, und zwar jeder menschliche Verstand, daß er einmal in die Sphäre des teleologischen Bewußtseins gerathen muß, zu welchem Ende er noch keine so große Anstrengung nöthig hat, da, wie wir gezeigt, dies Bewußtsein eine der ersten Gestalten des nachdenkenden Geistes ausmacht; allein es ist ihm dann auch die Möglichkeit gegeben, sich aus diesem einseitigen Standpunkte herauszuheben, wozu es freilich die Kant'sche Philosophie nicht gebracht hat.

Wenn die Teleologen neuerdings zuweilen an der Haltbarkeit ihres Prinzipes gezweifelt haben, so gingen sie, wie es Kant zuerst gethan, von ihrer Betrachtung der Natur als eines Komplexes vieler verschiedenartiger Zwecke ab und beschränkten sich dadurch mehr auf die Zweckmäßigkeit des Organismus, welcher dann bestimmt wurde als das, in welchem Alles gegenseitig Zweck und Mittel ist. Man betrachtete also die äußeren einzelnen Zwecke der Natur, wie z. B., daß alle Thiere hinreichende Nahrung vorfinden, nur als Nebensachen und hob als sogenannte innere Zweckmäßigkeit, welche auch Hegel allein anzuerkennen scheint, den innigen Zusammenhang des Organismus unter sich, wie die

Uebereinstimmung der Ernährungsorgane, Bewegungsorgane, Sinneswerkzeuge, die wir oben alle betrachtet haben, hervor. Diese Idee unterscheidet sich von der der äußeren Zweckmäßigkeit dadurch, daß das, was ursprünglich in dieser Betrachtungsweise als Zweck und Mittel galt, nämlich die Erhaltung des ganzen Organismus vermöge seiner Theile und Organe, nun auch umgekehrt werden kann, indem die Erhaltung dieser nur durch die des Individuums möglich gemacht wird. Allein das Individuum ist ja weiter nichts, als die Gesammtheit aller dieser Organe, und nur durch diesen Zusammenhang eines jeden Organs mit allen übrigen durch Wechselwirkung, kann sich dieses als Organ erhalten. Wären also die übrigen Theile des Organismus nicht so eingerichtet, daß das einzelne Organ dadurch erhalten werden könnte, so würde es als solches nicht mehr fortbestehen, wir würden es also auch nicht mehr beobachten —; hiedurch könnte es aber geschehen, daß das Individuum, d. h. die Gesammtheit der übrigen Organe nicht mehr zu existiren vermöchte — und in diesem Falle wäre wiederum der Untergang des Individuums unvermeidlich. In allen verschiedenen Fällen unserer Beobachtung hingegen geschieht es, daß da, wo zur Erhaltung des ganzen Individuums auch die unbeschränkte Aktivität der Funktionen eines einzelnen Organs erforderlich, diese wiederum nur die Erhaltung des letzteren durch die übrigen vitalen Systeme bedingt.

Dies System der inneren Zweckmäßigkeit, welches zwischen den verschiedenen Organen eines und desselben Individuums unter sich herrscht, ist mehr noch als die äußere Zweckmäßigkeit oder die Uebereinstimmung der einzelnen Organe mit der anorganischen Natur, mit der sie in Wechselwirkung stehen, zur Möglichkeit und fortdauernden Existenz eines Organismus erforderlich; in der Sphäre der inneren Zweckmäßigkeit verläßt aber die teleologische Naturbetrachtung ihr Prinzip und schlägt in die Wechselwirkung durch Kausalität über, deren nothwendige Folge immer die Uebereinstimmung jener Organe ist; das, was der teleologischen Ansicht wesentlich zu Grunde liegt, die gewaltsame Trennung von Mittel und Zweck, in der jenes, dem Gange der Natur zuwider,

diesem untergeordnet wird, ist hiemit aufgehoben und verwischt, indem die Definition der inneren Zweckmäßigkeit ausdrücklich erklärt, daß Alles sowohl Zweck als gegenseitig Mittel sei: oder was dasselbe, daß Alles gegenseitig abwechselnd die Form der Ursache und Wirkung übernimmt, ein Resultat, dessen Wirklichkeit in der Natur allein uns die Beobachtung organischer Wesen möglich macht, weil es, wie oben gezeigt, allein deren Erhaltung bedingt und, wie schon häufig wiederholt worden, die unserer Beobachtung fähigen Individuen allein diejenigen sein können, welche sich bis jetzt erhalten haben, bei denen also jene scheinbar zweckmäßige Uebereinstimmung aller Organe unter sich in gewissem Maaße stattfand.

Spinoza leugnet zwar den Zweck in der Natur und zeigt die Gründe an, durch welche wir bewogen werden, uns seiner zu bedienen, aber er weiß sich nicht mit den Thatsachen gehörig abzufinden. Diese Thatsachen sind einmal da und haben als solche auch einen Anspruch darauf, entweder anerkannt oder widerlegt zu werden, indem man nachweist, einerseits, daß sie nicht richtig oder wenigstens sehr unwahrscheinlich sind, andererseits, welches die Gründe waren, daß der menschliche Geist auf solche und auf gerade diese Thatsachen kommen mußte. In dem Systeme Spinoza's wird fast kein einziger Ausspruch bewiesen, denn die geometrische Methode, die er anwendet, ist zur weiteren Einsicht in den Zusammenhang der Gedanken von durchaus keinem Nutzen und beweist gar nichts; das eigentlich Beweisende in seinem Systeme ist der dunkle Zusammenhang der darin hervortretenden Gedanken, von denen, wenn Einer ausgesprochen, jeder Alle übrigen, in welchem Gebiete sie auch gelten mögen, durch ein unsichtbares Band hervorruft, ohne allen weiteren Beweis, welches aber freilich noch nicht hinreicht, ihnen sofort Geltung zu verschaffen. So ist es auch mit seiner Ansicht vom Zweck. Wer den Gedanken der immanenten Substanz erfaßt, der kann hieraus gleich entnehmen, wie alle teleologische Naturbetrachtung von vornherein abgeschnitten, weil hier nicht im entferntesten an eine Welt, die dem göttlichen Wesen objektiv gegenübersteht, zu denken ist.

Mit dieser Lehre können wir uns jedoch nicht zufrieden geben, die wir die mannigfaltigen teleologischen Thatsachen erst zu erklären und zu durchdringen haben, ehe wir an einen nicht persönlichen, rein substantiellen Grund der Natur denken können; Spinoza mochte wohl durch die Anschauung der Substanz mit Einemmale alle teleologischen Einwürfe, die sich ihm aufdringen konnten, überwunden haben; damit ist jedoch noch nicht den anderen Leuten geholfen, welche an den Thatsachen festhalten. Im Laufe der von uns vorgenommenen Prüfung der hauptsächlichsten teleologischen Thatsachen ist die Spinozistische Lehre vom Zwecke unstreitig durch ein wesentliches Element, ohne welches sie keinen Anspruch auf Allgemeinheit und objektive Gültigkeit machen konnte, vermehrt und ergänzt worden, indem wir nachgewiesen, daß alle Naturindividuen bis in ihre einzelnsten Theile herab Zweckmäßigkeit d. h. Uebereinstimmung der einzelnen Organe unter einander (innere Zweckmäßigkeit, die insbesondere die Existenz des Organismus bedingt) und mit ihrer jedesmaligen anorganischen Umgebung (äußere Zweckmäßigkeit) darbieten müssen, welches auch die ursprüngliche Einrichtung derselben gewesen sei; denn von allen zu irgend einer Zeit auf die mannigfachste Weise geschaffenen Wesen vermögen wir immer nur diejenigen zu beobachten, bei welchen diese Uebereinstimmung stattfindet, da eben die übrigen wegen Mangels derselben nothwendig untergegangen sein müssen. Diese auf solche Art vervollständigte Lehre ist, meines Erachtens, der einzige Weg, der uns nicht nur eine klare Einsicht in den wahren Grund der von uns in der Natur wahrgenommenen Zweckmäßigkeit verschafft und uns von den Widersprüchen befreit, in welche alle anderen Ansichten sich verwickeln, sondern der zugleich auf einen Weg der Naturforschung hinweist, welcher durch kein vorgefaßtes Prinzip den Wirkungskreis der Schöpfung beschränkt. Anstatt, wie man gewöhnlich glaubt, die Allmacht derselben unter die Herrschaft einer sogenannten blinden Nothwendigkeit zu unterwerfen, hat uns dieser Weg im Gegentheile aus der Ferne eine Mannigfaltigkeit der Schöpfung gezeigt, von der wir bisher kaum eine Ahnung gehabt, indem er uns auf einen Stand-

punkt stellte, von welchem aus das, was wir bisher als Natur und Erscheinungswelt durch die Sinne wahrnehmen, nur als ein kleiner Theil der wahren Schöpfung und Wirklichkeit erschien.

Scheinbar außerhalb des Bereiches der Natur baut sich für den Menschen noch ein anderes Gebiet von Erscheinungen auf, in welchem ebenfalls der Zweck eine vorherrschende Bedeutung haben soll, das Gebiet der Geschichte. Ihr Grund ist aber wesentlich die Natur und nichts als die Natur, und allein durch die tiefere Erkenntniß des Menschen, seiner Bedürfnisse, Fähigkeiten, seines Verhaltens zur ihn umgebenden anorganischen Natur, wie andererseits seines ganzen geistigen Strebens kann eine philosophische Erforschung der Geschichte, nicht wie diese sein sollte oder sein könnte, sondern wie sie wirklich ist, vermittelt werden. Diese Grundlage der historischen Wissenschaft mangelt uns noch bis jetzt ganz und gar, ihre Nothwendigkeit wird in einigen, besonders den rein teleologischen, Behandlungsweisen der Geschichte ganz übersehen, in anderen durch einzelne empirische Data zu ersetzen gesucht.

Blicken wir zuerst auf das Wesen, welches rationell aller Geschichte zu Grunde liegt, den Menschen, so können wir die Geschichte für nichts Anderes ansehn, als den zufälligen Prozeß, der durch die Wechselwirkung einer großen Anzahl ziemlich gleich organisirter Wesen, die unter eben so zufälligen klimatischen Verschiedenheiten sich befinden, hervorgerufen wird. Auf diesem Standpunkte ist freilich nicht abzusehen, wie die Wissenschaft die Geschichte zu einem großen Ganzen ausbilden sollte, noch weniger, wie in uns für den Verlauf der hieraus entstehenden Thatsachen irgend ein Interesse entstehen könnte.

Die Erfahrung hingegen zeigt uns die Geschichte als einen in bestimmte, scharf von einander getrennte Epochen abgetheilten Verlauf, an denen sich unverkennbare Spuren eines inneren Zusammenhanges zeigen, und zwar so, als ob diese verschiedenen Epochen Entwickelungsstufen Eines und desselben Ganzen wären.

Die erstere Art der Geschichtschreibung, die rein pragmatische, zeigt uns in der Weltgeschichte nur ein durcheinander liegendes Gewirre von Krieg, Frieden, Tyrannen, Pfaffen u. dgl.; sie giebt zu, daß die folgende Zeit immer durch die vorhergehende genau bedingt ist, aber einen bestimmten allgemeinen Prozeß in der Weltgeschichte vermag sie nicht nachzuweisen, weil sie nicht weiß, wo sie einen solchen an die Individuen anknüpfen sollte. Sie bedient sich zwar auch der gewöhnlichen Geschichtsepochen, aber nur um einen äußeren Halt und Eintheilung in der Masse der Thatsachen zu haben. Durch dies Verfahren, welches in der Geschichte immer nur das Einerlei so ziemlich derselben oben näher bezeichneten Erscheinungen aufzeigt, kann in uns kein Interesse für die nähere Kenntniß derselben erweckt werden, dies geschieht nur durch die andere Art der Betrachtung der Weltgeschichte als Eines sich entwickelnden Ganzen. Dieser Ansicht könnte man zunächst entgegenhalten, daß die Gesammtepochen und Eintheilungen, welche wir hier wahrzunehmen glauben, doch am Ende nur von uns hineingelegt sind, daher nur dem jedesmaligen Kultur-Standpunkte, auf welchem wir uns befinden, dem jedesmaligen, von dem Zeitgeiste hervorgerufenen Interesse, welches wir an dem Verlaufe der Geschichte haben, entsprechen. Allein die Art und Weise, wie wir zu verschiedenen Zeiten die Epochen der Geschichtsentwickelung betrachten und mit einander vergleichen, diese nur von uns näher bestimmte Eintheilung der Weltgeschichte ist selbst schon ein wesentliches Glied der Geschichte, indem unser ganzer Gedankenkreis, also auch der, unter welchem wir den Verlauf der Weltgeschichte erblicken, vom Geiste unserer Zeit durchdrungen ist, und andererseits auf die zukünftige Gestaltung der Thatsachen eben wegen der herrschenden Zeitrichtung von großem Einflusse ist. Die denkende Betrachtung der Weltgeschichte gehört selbst schon zur Geschichte. Anders war es bei der Natur. Ob wir zur Erklärung der Erscheinungen das Prinzip der Kausalität oder Zweckmäßigkeit oder dergleichen zu Grunde legten, war für die Natur selbst ganz einerlei; sie blieb immer dieselbe, weil ihre Gesetze nicht unter dem Einflusse unserer Gedanken standen; aber in der Geschichte tritt der

betrachtende Geist selbst in den Kreis der Gestalten ein, welche er betrachtet, er steht hier nicht dem Objekte gegenüber, wie es bei der Natur der Fall ist.

Aus diesem Gegensatze, welcher sich zwischen der pragmatischen Geschichte als des Resultats der Wechselwirkung einer Menge Individuen von zufälliger Beschaffenheit und der reflektirenden Betrachtung derselben als der Entwickelung Eines Ganzen, ausbildet, sucht der Verstand dadurch herauszukommen, daß er, durch letztere Betrachtung bewogen, der Geschichte, sofern sie sich als Ein zusammenhängendes Ganzes zeigt, auch Ein einziges Wesen als Ursache zu Grunde legt, nicht die Menge von Individuen, welche in der pragmatischen Geschichte auftraten; denn es wäre doch sehr wunderbar, wenn die Individuen mit ihren zufälligen Verschiedenheiten und besonderen Interessen in ihrer historischen Wechselwirkung gerade eine solche Reihe von Thatsachen hervorbringen sollten, die sich unserem betrachtenden Geiste als ein inniges Ganze aufdringt. Dies kann nur ein absichtliches und von Einem Willen entworfenes Werk sein, weshalb wir uns das der Geschichte zu Grunde liegende Wesen ähnlich, als eine nach Zwecken handelnde Persönlichkeit zu denken haben, welches freilich mit Allmacht und Allwissenheit begabt sein muß, um sein Werk zu vollführen. Wo kann aber dies Wesen sein? In der Erfahrung finden wir nur Individuen, welche selten mehr Einheit unter einander zeigen, als in der Gleichheit ihrer Bedürfnisse und Interessen liegt, eine ganz äußerliche Einheit. Jenes Wesen muß daher über der Welt und über den Individuen schweben. Nun zeigt uns aber wiederum die Erfahrung, daß Alles, was in der Geschichte geschieht, nur durch die Individuen geschieht; wollen wir dies daher dennoch zugleich als Resultat der Thätigkeit jenes Wesens (rücksichtlich der in der Geschichte wahrgenommenen Einheit) darstellen, so können wir nur annehmen, daß es durch die Individuen wirke, wenn diese dann auch für sich den Schein behalten, als ob sie selbst die handelnden Personen wären. Dies sein Wirken durch die Individuen läßt sich, da jenes Wesen uns ähnlich, mit Willen und Verstand begabt, nur als zweckmäßiges Wir-

ken denken, welches die Individuen als Mittel benutzt, und es entsteht nun die doppelte Frage, wie es einen Zweck überhaupt auf diesem Wege zu realisiren vermag und andererseits, von welcher Art diese Zwecke sind.

Diese teleologische Ansicht der Geschichte setzt etwas voraus, was gar nicht bewiesen ist und wohl nie bewiesen werden kann, nämlich die Einwirkung des Einen Wesens, welches den Plan der Geschichte zu realisiren strebt, auf die Individuen, durch welche allererst diese Realisirung möglich werden kann. Wie soll denn jenes über der Welt und außerhalb derselben schwebende Wesen an die Individuen herankommen, die es doch als Mittel gebraucht? Widerspricht nicht die Natur eines außerhalb der Welt stehenden Wesens gänzlich seiner Fähigkeit, dennoch diese als Mittel zu seinen Zwecken zu benutzen? Würde es nicht zu diesem Ende in nothwendiger Wechselwirkung mit der Welt stehen müssen?

Schon in Rücksicht auf die hiedurch gefährdete menschliche Willensfreiheit, wenn unsere Meinung über diesen Punkt auch von der gewöhnlichen sehr abweicht, dürfen wir uns nicht zu der teleologischen Betrachtung der Weltgeschichte bekennen, in welcher die Individuen die traurige Rolle spielen, daß ein über ihnen stehendes Wesen sie wie an einem Drathe nach Belieben zappeln läßt; aber eben so wenig entspricht es der Vorstellung, welche wir uns von einem höchsten Wesen machen sollen, daß dieses an einer so ungereimten Puppenkomödie, wie die Geschichte hiernach sein soll, Geschmack finden kann.

In eine solche Darstellung der Geschichte müssen nämlich die Teleologen unfehlbar verfallen, wenn sie eine sogenannte unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf das Individuum, welche rücksichtlich des letzteren auch Inspiration genannt wird, zu postuliren genöthigt sind, da doch zwischen dem Individuum und der Gottheit kein Mittelglied denkbar, durch welches die Willensäußerung dieses auf ersteres vermöge eines Kausalnexus fortgeleitet würde.

Wenn nun den Teleologen die Ungereimtheit dieser Voraussetzung eines verständigen Wesens, welches in der Geschichte seinen Zweck realisitr, so wie die Haltlosigkeit der hieraus hervorgehenden

historischen und ethischen Kategorieen, welche wir später noch ausführlicher darthun werden, vorgehalten wird, so pflegen sie sich damit zu entschuldigen, daß dies nur ein Postulat sein soll welches nichts über die Möglichkeit einer solchen Wechselwirkung, zwischen Gottheit und Welt aussagen kann (da der Versuch einer nähern Erforschung derselben bekanntlich für einen armen Erdenwurm als ein frevelhaftes Unternehmen geschildert wird); d. h. sie berufen sich auf Thatsachen, zu deren Erklärung der menschliche Geist nicht umhin kann, ein zweckmäßig handelndes Wesen vorauszusetzen, welches aber damit eben nur in dieser Absicht postulirt wird und weiter über dasselbe nichts objektiv ausgesagt werden kann.

Aus Allem diesem läßt sich entnehmen, daß das zur Erklärung der Geschichte erforderliche vernünftige Wesen wohl dasselbe sein mag, welches der menschliche Verstand schon bei einer früheren Gelegenheit, bewogen durch die sonderbaren Resultate der Naturbetrachtung, zu Hülfe rief. Hier wie dort tritt es zuerst nur als ein Postulat auf, weil sich angeblich die Erscheinungen nicht anders erklären lassen. Hier wie dort sind es sogenannte Thatsachen, auf welche die Teleologen alle ihre Argumente bauen, in der Natur das merkwürdige Zusammentreffen und Ineinanderwirken gewisser Organe an Einem Organismus, in der Geschichte das Zusammenfallen mehrerer auffallenden Umstände in Einen Zeitpunkt, bei Einer Gelegenheit, — Thatsachen, mit denen man wohl Jemanden anfangs imponiren kann, die aber, wie wir es in der Natur gesehen, eine nähere Prüfung nicht bestehen.

Der Unterschied in der teleologischen Behandlung der Natur und der Weltgeschichte besteht hauptsächlich darin, daß wir von der Natur wissen, daß sie überall nach Kausalgesetzen handelt und handeln muß, während wir dies von dem Prozesse der Geschichte aus der Erfahrung nur vermuthen können. In der Natur beschränkt sich daher die Wirksamkeit jenes höchsten Wesens nur auf die Konstituirung von Gesetzen oder auf die ursprüngliche Einrichtung der Organismen, die dann für sich weiter fortwirken; in der Geschichte aber haben wir es außerdem noch mit einem

ganz neuen Elemente zu thun, mit dem menschlichen Geiste, von welchem wir noch nicht wissen, ob er blos dem Kausalgesetze unterworfen ist; hier kann also die Erfahrung nicht nur nichts gegen jene Hypothese einer unmittelbaren Abhängigkeit des Geistes von einer außer ihm befindlichen Willkühr vorbringen, sondern die Erfahrung selbst nöthigt uns dazu, eine solche als Postulat anzunehmen, um die sich darbietenden Thatsachen erklären zu können, welche Erklärung dann aber auch nicht weit her ist, sondern nur eine, dem Verstande sehr geläufige Ausflucht, den Grund der Erscheinungen auf ein unbekanntes Etwas zu schieben, wie wir dies in allen Wissenschaften häufig antreffen. So pflegt der Physiker, wenn er eine bestimmte Klasse von Thatsachen nicht mehr durch Kausalnexus verbinden kann, diesen eine gemeinsame Ursache unterzulegen, die als Kraft hinter den Dingen stecken soll, und deren Dasein eben nur in den Erscheinungen, die beobachtet worden, sich manifestirt; in weit höherem Maaße geschieht dies in der Betrachtung der Geschichte, wie wir dies insbesondere bei der Herder'schen Behandlung derselben hervortreten sehen, wo der Einfluß der Naturgesetze auf die Entwickelung des Geistes nur gering und untergeordnet ist, und da hier kein weiterer Kausalzusammenhang gefunden werden kann, die Masse der Thatsachen als abhängig von einem Urgrunde, von einer Kraft, die über den Individuen schwebt, angesehen wird. Der Physiker läßt aber, was wohl zu beachten, seine hypothetische Kraft, mag sie auch noch so allgemein sein, immer nach bestimmten Gesetzen wirken, welche er noch aus der Erfahrung abzuleiten hofft; in der Geschichte ist auch dies gar nicht mehr zu erlangen, und das einzige Gesetz, von dem ihre Entwickelung abhängig sein soll, ist die Willkühr jenes höchsten Wesens.

Die Alten betrachteten ihre Geschichte aus einem weit vernünftigeren Gesichtspunkte. Ihre Götter traten zwar auch darin auf, aber nur, wenn sie es selbst von ihnen zur Erlangung einiger partikulärer Interessen verlangten. Wo sie ihre Götter in der Geschichte zu Hilfe riefen, die ihnen dann auch regelmäßig halfen, geschah dies immer nur aus eignem Antrieb, indem sie zu den Göt-

tern beteten und ihnen damit das Werk, was sie verrichtet wünschten, anwiesen; die Alten wußten daher sehr wohl, daß Niemand Andres als sie selbst ihre Geschichte machten, und durch dies Bewußtsein sind sie das geworden, was sie waren. In unseren Tagen fängt die Geschichte in besonders kritischen Momenten auch wohl an zu beten; es hilft aber gewöhnlich nichts.

Es sind also auch in der Geschichtsbetrachtung wiederum die Thatsachen, die wir zu beachten und beurtheilen haben, da sie schon von außerordentlicher Bedeutung sein müssen, wenn sie eine solche Hypothese, wie sie die Teleologen voraussetzen, zur Erklärung erfordern. Allein zur Beurtheilung derselben sind noch andere Gesichtspunkte nöthig, die im folgenden Abschnitte gegeben werden sollen, nämlich eine nähere Kenntniß jenes höchsten Wesens selbst, wie es sich im teleologischen Bewußtsein gestaltet, und seiner Eigenschaften, wie sie zur Erklärung der zweckmäßig eingerichteten Welt erfordert werden. In der Natur konnte diesem Wesen nur Ein Zweck nachgewiesen werden, die größtmögliche Erhaltung der Individuen und der Gattung, in der Geschichte wird es sich zeigen, daß die Absichten, welche deren Entwickelung zu Grunde liegen, als sehr mannigfaltig und unbestimmt angegeben werden. Wir werden hier nach ähnlichen Prinzipien, wie bei der Natur, nachzuweisen suchen, daß in der That die Thatsachen, welche irgend einen Plan der die Geschichte lenkenden Gottheit offenbaren sollen, eben so gut auf unzählig viele andere Pläne hinweisen, von denen sich kein einziger durchführen läßt, und daß es wiederum rein subjektive Gründe sind, welche uns auf irgend einen dergleichen Plan führen. Ungeachtet aber der Unzulänglichkeit aller solcher Zwecke, die im Laufe der Weltgeschichte realisirt sein sollen, und ungeachtet diesen allen nur subjektive Rücksichten zu Grunde liegen, wird uns doch nichts davon abbringen können, in der Weltgeschichte die Entwickelung Eines Ganzen, nicht allein die bunte Wechselwirkung der Individuen auf einander zu sehen. Diese unabweisbare Thatsache, ohne welche die Geschichte durchaus kein Interesse darbieten würde, wird uns dann auch nöthigen, das Eine Unbekannte, welches den Lauf der Ereignisse durch die In-

dividuen vermittelt und durch sie gleichsam hindurchblickt, nicht als über den letzteren schwebend und für sie unerreichbar, sondern mitten unter und in ihnen wohnend, als ihren gemeinsamen Geist zu betrachten, welcher der durch alle Individuen hindurchgehende Eine Grund und Boden ist, auf welchem all ihr Handeln beruht, gegen dessen Kraft die besonderen Interessen des Einzelnen verschwinden. Nur wenn wir die im Laufe der Weltgeschichte erkennbare Einheit und das derselben zu Grunde liegende Wesen als das allen Individuen Gemeinsame betrachten, nicht mehr als ein bloß Jenseitiges ansehen, fällt auch die Unmöglichkeit weg, welche sich früher der Erklärung der Wechselwirkung zweier gänzlich von einander ausgeschlossenen Seiten der Geschichte, jenes Einen und dieser Vielheit, in den Weg legte. In der That wäre die philosophische Behandlung der Geschichte ein trauriges Geschäft, wenn es sich hier nur, entweder um das zufällige Aufeinanderwirken mannigfaltiger Individuen, oder um die eben so zufällige Willkühr eines, nach beliebigen keinem weiterem Gesetze unterworfenen Zwecken wirkenden jenseitigen Wesens handeln sollte, vielmehr ist es allein die Betrachtung des in dem Wechsel mit Nothwendigkeit beharrenden Geistes und seiner aus der Zersplitterung in die mannigfaltigen Verschiedenheiten der Individuen siegreich hervorgehenden Einheit, welche dies hohe Interesse an dem Laufe der Weltgeschichte in jedem gebildeten Menschen erwecken muß.

III. Die Persönlichkeit der schaffenden Idee.

Bisher haben wir die angeblich in der Natur realisirten Zwecke nur in Rücksicht auf die sich daran knüpfenden Einrichtungen und Gesetze der objektiven Welt selbst betrachtet und untersucht, in wiefern die Erfahrung die sich aus der teleologischen Hypothese ergebenden Folgerungen zu bestätigen vermag und ob

diese Bestätigung, wo sie stattfindet, nicht noch einer ganz andern Ursache als der von den Teleologen vorausgesetzten zuzuschreiben ist. Ein ganz anderes Feld eröffnet sich uns aber, wenn wir auf die Möglichkeit und den Werth jener Zwecktheorie an und für sich näher eingehen, indem wir ihre Stellung zu den anderen Gebieten des menschlichen Wissens untersuchen, welches nur durch die Betrachtung jenes höchsten Wesens, welches aus eignem Antriebe seine Absichten in der objektiven Welt vollführt, geschehen kann.

Diese Betrachtung wird uns nicht nur von großem Nutzen sein für die nähere Kenntniß der teleologischen Anschauungsweise überhaupt und der von ihr vorgebrachten Thatsachen, indem sie erst, wie schon früher bemerkt, uns zur Erkenntniß der Art und Weise, wie die göttlichen Zwecke in der Weltgeschichte realisirt sein sollen, verhelfen kann — sondern auch wird sie uns auf eine überraschende Weise darthun, wie eng das umfassende Gebiet der teleologischen Streitfragen mit den höchsten Problemen des menschlichen Wissens, der Philosophie und Religion verknüpft ist, woraus auch die große Wichtigkeit einer näheren Untersuchung jener einleuchten muß. Mit der Vorstellung eines Zweckes und seiner Realisirung ist außer einer bestimmten objektiven Anordnung der Erscheinungen noch der Gedanke an ein Subjekt, in Rücksicht auf welches jene Aufeinanderfolge der Erscheinungen erst Bedeutung gewinnt, unzertrennlich verbunden. Vermöge dieser Unzertrennlichkeit des Zweck-Subjekts und Objekts, wenn ich mich so ausdrüken darf, lautet das Argument der Teleologen, durch welches sie von der Natur aus auf ein dieser gegenüberstehendes Wesen und seine nähere Eigenthümlichkeit schließen, folgendermaaßen: Ein seine Zwecke realisirendes Wesen läßt sich nicht ohne eine ihm gegenüberstehende Welt denken; ebenso eine objektive Welt, in welcher Zwecke realisirt sind, ohne ein ihr gegenüberstehendes Subjekt, welches aus eignem Antriebe diese Zwecke festsetzt; nun lehrt uns aber die Erfahrung, daß in der Natur und Geschichte wirklich Zwecke realisirt sind: also muß dieser unserer Welt ein Wesen gegenüberstehen, welches die zweckmäßig wirkende Ursache aller

sich darin vorfindenden Einrichtungen ist. Dies ist bekanntlich der teleologische Beweis vom Dasein Gottes. Ja, es wird noch weiter gegangen und gesagt: die zweckmäßigen Einrichtungen dieser Welt deuten uns nicht nur unzweifelhaft das Dasein eines ihr gegenüberstehenden Wesens an, von welchem sie abhängig ist, sondern gestatten uns auch aus der nähern Erkenntniß der in ihr vollführten Zwecke auf die innere Natur jenes Wesens zu blicken und es mit anderen, uns bekannten, zu vergleichen; auf diese Weise werden dann aus der zweckmäßigen Thätigkeit Gottes seine sogenannten »Eigenschaften,» wie Allwissenheit, Allmächtigkeit, u. s. f. herausgebracht, durch welche allgemeine Ausdrücke unsere Kenntniß des höchsten Wesens auch nicht im Geringsten zugenommen hat. Mit den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes ist es bekanntlich sehr schlecht bestellt und alle, mit Ausnahme vielleicht des ontologischen, der allein einen spekulativen Boden hat, sind Zusammenstellungen trivialer Gedanken, die, wie schon Kant nachgewiesen hat, in Einem Satze die größten Widersprüche neben einander stellen. Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen Beweise näher einzugehn; allein da sie alle mit dem teleologischen Argumente innig zusammenhängen, so werden wir bei näherer Besprechung des letzteren auch jene anderen Beweise in den Kreis unserer Betrachtung soweit einzuführen genöthigt sein, daß man daraus ersehen kann, wie gegründet das obige Urtheil über dieselben ist.

Der teleologische Beweis sagt: Wir schließen aus der objektiven Welt, d. h. den in dieser vorgefundenen Naturzwecken auf ein außer und über derselben stehendes vernünftiges nach Zwecken handelndes Wesen, weil sich beide (objektiver Zweck und zweckmäßig handelndes Subjekt) ihrem Begriffe nach nicht von einander trennen lassen. Nun geben aber die Teleologen ausdrücklich zu, daß wir den einen Faktor des obigen Satzes, den objektiven Zweck, zuerst finden, nämlich durch die Erfahrung in der Natur und daß wir, ehe wir an die Natur kommen, von jenem außerhalb aller möglichen Erfahrung stehendem Wesen gar nichts wissen können noch sollen; da nun aber die

Vorstellung dieses mit jener Thatsache der Erfahrung unzertrennlich verbunden, so ist jenes Wesen eben auch durch die Erfahrung gegeben, denn von einem Schlusse vom Dasein zweckgemäßer Einrichtungen auf ein dieselben verursachendes Wesen kann gar nicht die Rede sein, da beide Vorstellungen gegen einander reziprok sind und daher in gewissem Sinne identisch, wie etwa Subjekt und Objekt, so daß sie nur simultan auftreten können, keines für sich isolirt Geltung hat. Es wird also hier von den Teleologen offenbar eine Ungereimtheit behauptet, indem sie mit dem Bewußtsein rein objektiver Verhältnisse in der Natur zu dem Gedanken eines gänzlich außerhalb dieses Verhältnisses liegenden Wesens gekommen sein wollen, wofür sie in jenem gar keinen Anknüpfungspunkt finden können. Wodurch sind sie denn berechtigt, ein Verhältniß, welches zwischen gleichartigen Dingen in einer und derselben Sphäre stattfindet (wie das Vorhandensein einander entsprechender Organe an demselben Individuum) mit einem Wesen in Verbindung zu bringen, welches ganz außerhalb dieser Sphäre steht? oder mit anderen Worten: Wie können sie von einer uns durch die Erfahrung gegebenen Sammlung von Thatsachen, ohne weiteren Schluß, behaupten, daß sie zweckmäßig seien, d. h. etwas von ihnen aussagen, was außerhalb aller Erfahrung liegt? Die Lösung dieses Widerspruches ist sehr einfach und beruht auf der Unmöglichkeit der Forderung, die Verhältnisse der objektiven Welt rein für sich zu betrachten, ohne den Gedanken an ein derselben gegenüberstehendes Wesen von Anfang an mit hinein zu bringen. Wäre die Natur auch voll von zweckgemäßen Einrichtungen, so würde es uns durch bloße objektive Betrachtung derselben, d. h. durch Erfahrung nimmer möglich werden, auch nur einen Einzigen jener Zwecke als solchen aufzufinden, wenn wir nicht, wie es in der Wirklichkeit allerdings immer der Fall ist, vorher stillschweigend unserer ganzen Naturbetrachtung die Vorstellung eines außerhalb derselben stehenden Wesens zu Grunde gelegt hätten. Dies ist der Fehler des teleologischen Beweises, daß er das Wesen, dessen Existenz er aus der Zweckmäßigkeit der natürlichen Erscheinungen und Gesetze ableiten will, schon vorher

unbemerkt in diese Natur hineingelegt hat und daher durch alle Glieder des Beweises mit sich fortzieht, so daß es nicht mehr zu verwundern ist, wenn die Existenz jenes Wesens am Ende wieder zum Vorschein kommt. Der ganze Irrthum, der hier zu Grunde liegt, beruht auf dem falschen Vorgeben der Teleologen, die Zweckmäßigkeit der Natur durch reine Erfahrung erkannt zu haben, während sie, wenn sie sich selbst und ihr Verfahren nur genau prüfen wollen, bemerken werden, daß es ihnen wie jedem anderen Menschen ganz unmöglich ist, auf die Erscheinungen in der objektiven Welt zu merken, ohne zugleich die Vorstellung eines dieser gegenüberstehenden Wesens in Gedanken immer mit hineinzuziehen, woraus man, was wir später noch ausführlicher erläutern werden, abnehmen kann, daß dem Menschen dies Bewußtsein eines den Objekten gegenüberstehenden Wesens vor aller wissenschaftlichen Erfahrung gegeben sein muß.

Es ist also klar, daß jener ganze Beweis, anstatt von den durch Erfahrung uns bekannt gewordenen zweckgemäßen Einrichtungen der Naturwesen auf einen weisen Urheber derselben zu schließen, gerade umgekehrt verfährt, indem er die ihm von vorn herein inwohnende Vorstellung eines der Natur gegenüberstehenden göttlichen Wesens, welches zugleich Schöpfer derselben, mit den objektiven Verhältnissen und Einrichtungen der Natur zusammenstellt, und nun findet, daß, wenn er jenem die Fähigkeit beilegt, wie wir, nach Zwecken zu handeln, und ihm vollkommne Macht über die Natur giebt, sie seinen weisen Absichten zu unterwerfen, allerdings in den verschiedenen Naturreichen sich eine große Anzahl von Thatsachen aufweisen läßt, in denen das Zusammentreffen gewisser Umstände, verglichen mit gewissen möglichen Zwecken des Schöpfers, zwischen beiden eine solche Verbindung vermuthen läßt, vermöge deren der erstere seine Absichten ähnlich wie wir in der Natur zu realisiren vermag.

Dies ist noch näher auseinanderzusetzen.

Wir gehen an die Naturbetrachtung mit der nicht wegzuleugnenden Idee eines den Objekten gegenüberstehenden Wesens — wobei wir noch ganz unberücksichtigt lassen, ob wir zu dieser Idee

durch die anderen Beweise vom Dasein Gottes oder auf welche Weise sonst gekommen sein mögen; wir haben im vorigen Abschnitte gezeigt, wie wir darauf geführt werden, nach der Analogie unseres zweckmäßigen Handelns, die Verbindung zwischen Gott und Welt durch ein ähnliches Verhältniß hypothetisch darzustellen; finden wir nun durch Erfahrung, daß diese Hypothese richtig ist, daß die Naturverhältnisse in Zusammenhang mit jenem höchsten Wesen betrachtet, wirklich solche Thatsachen darbieten, wie sie nach jener Voraussetzung erwartet werden müssen — ohne Berücksichtigung jedoch der wahren Bewandniß, welche es mit diesen zweckgemäßen Natureinrichtungen hat, die wir früher hinreichend kennen gelernt haben —, so darf der teleologische Beweis aus dieser Erfahrung immer nur schließen, daß die Verbindung Gottes und der Welt nach dem teleologischen Prinzipe stattfindet, und zwar würde dies durch einen gewöhnlichen Induktionsschluß bewerkstelligt werden, von der Existenz jenes Wesens würde er aber hieraus gar nichts behaupten können, da diese schon bei dem ganzen Verfahren vorausgesetzt und auf anderem Wege gewonnen ist.

In gewisser Hinsicht können wir den ganzen vom teleologischen Beweise verfolgten Gedankengang mit dem Verfahren vergleichen, welches in einer jeden empirischen Wissenschaft bei Prüfung einer Hypothese befolgt wird. Wie der Physiker aus seiner Voraussetzung und den jedesmaligen besonderen Umständen, denen der zu untersuchende Gegenstand unterworfen ist, auf die neuen Erscheinungen **a priori** schließt, welche sich aus der Kollision jenes allgemeinen Gesetzes, welches den Inhalt der Hypothese ausmacht, mit den jedesmaligen verschiedenartigen Umständen ergeben und hernach diese Resultate mit der Erfahrung vergleicht; ähnlicherweise sucht der teleologische Beweis, ausgehend von der Hypothese eines nach Zwecken handelnden Gottes und einer diesem gegenüberstehenden, wenngleich unbegreiflicherweise von ihm geschaffenen, noch formlosen Welt, die seiner Macht und Willkühr unterworfen, die Gestalten der objektiven Welt und ihre näheren Eigenthümlichkeiten abzuleiten, indem er jenem Gotte allerlei beliebige Zwecke unterlegt, die unter sich keinen Zusammenhang haben

und früher schon von uns auf das Ausführlichste besprochen wurden. Aus diesem Grunde hat der letztere ein viel leichteres Geschäft als jener, und man darf sich daher nicht wundern, wenn die Zwecke, die er in der Natur durch Beobachtung gefunden haben will, mit seinen Voraussetzungen auf's Beste übereinstimmen, weil er am Ende beide aus einer und derselben Quelle hat. Der obige Vergleich läßt sich noch weiter fortsetzen. Wie nämlich der Physiker aus der Uebereinstimmung von Beobachtung und Voraussetzung berechtigt ist, mittelst eines Induktionsschlusses die Richtigkeit seiner Hypothese zu folgern, ebenso glaubt der Teleologe aus einigen auf die vorhin angegebene Weise in der Natur zusammengesuchten Zwecken auf das Dasein eines zweckmäßig handelnden Gottes schließen zu können, was jedoch durchaus nicht gestattet ist; denn wenn hier einmal ein Induktionsschluß stattfinden soll, und wenn man auch noch so viele Thatsachen für das Dasein von Zwecken in der Natur aufweisen könnte, so würde es nur gestattet sein, aus diesen auf die zweckmäßige Handlungsweise des göttlichen Wesens, nicht aber auf die Existenz eines zweckmäßig handelnden Gottes zu schließen; denn man hat ja jene Thatsachen nur dadurch erlangt, daß man das Dasein des göttlichen Wesens voraussetzte, kann also aus jenen über diese Existenz nichts weiter behaupten; höchstens können sie dazu dienen, eine Qualität jenes Wesens aufzustellen, welches hier eben das Vermögen ist, seine Zwecke in der Natur zu realisiren. Der Physiker hat das Recht, die Existenz seiner Voraussetzung aus den empirischen Thatsachen abzunehmen, weil das allgemeine Gesetz oder die allgemeine Kraft, welche den Inhalt seiner Hypothese ausmacht, nicht außerhalb der betrachteten Naturgegenstände liegt und ihnen gegenüber steht, wie es mit dem Gotte der Teleologen der Fall ist, sondern gerade erst in dieser Natur zur Existenz kommt und das den einzelnen Thatsachen zu Grunde liegende Gemeinsame bildet. Die Schwierigkeiten, welche sich der teleologische Beweis von Anfang an selbst in den Weg legt, beruhen auf den widersprechenden Behauptungen und Voraussetzungen über die Natur des Weltschöpfers: einmal, daß er ein

für sich der Welt gegenüberstehendes Wesen und von dieser gänzlich getrennt sein soll — die Persönlichkeit Gottes, das andere Mal, daß er dennoch auf unbegreifliche Weise seine Absichten in der Welt realisirt und diese seinem Willen gänzlich unterworfen ist. Es ist hier von vornherein jede Verbindung zwischen Gott und Welt aufgehoben und soll dennoch Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden, so kann sich der menschliche Geist diese nur als nach Kausalnexus vor sich gehend denken, was aber wesentlich eine Einheit und Gemeinschaftlichkeit, nicht eine absolute Getrenntheit beider Momente erfordert. Man kann zwar hierauf erwiedern, daß jener ganze Vorgang ein für uns unbegreiflicher sei und für immer bleiben würde und daß, wenn die Welt wirklich nach den Absichten und Plänen eines höchsten Wesens geschaffen, diese für unsere Fassungskraft viel zu erhaben, gleichwie die Macht dieses Gottes über die ganze Natur alle unsere eignen Kräfte überragt; aber die Wissenschaft läßt sich mit solchen allgemeinen Ausflüchten nicht abfertigen, sie fordert mit Recht, daß das Vernünftige auch begreiflich sein soll, während sie mit dem Unbegreiflichen als dem zugleich Unvernünftigen nichts zu schaffen hat.

Der teleologische Beweis hat also zwar nicht geleistet, was er versprochen; es war ihm unmöglich, von dem Dasein von Naturzwecken auf die Existenz eines nach dem Prinzipe der Zweckmäßigkeit handelnden Gottes zu schließen, aber er hat der Wissenschaft dennoch einen großen Dienst geleistet, indem er nachwies, daß die Idee von in der Natur sich vorfinden sollenden zweckmäßigen Einrichtungen gar nicht einmal direct aus der Natur geschöpft ist, sondern daß ihr eine Hypothese zu Grunde liegt, zu deren Zusammensetzung der menschliche Geist die vor aller Erfahrung gegebene Idee von einem der Natur gegenüberstehenden Wesen bedurfte. Halten wir diese Thatsache fest, so hat der teleologische Beweis nicht nur den Versuch gemacht, von ihr ausgehend, in der Natur zweckmäßige Einrichtungen nachzuweisen, vermöge einer über jenes Wesen demgemäß aufgestellten Hypothese, sondern er hat auch, wenn die Erfahrung jene Voraussetzung rechtfertigen sollte, den Grund zu einer qualitativen Bestimmung

des göttlichen Wesens gelegt, von der wir uns auf keinem anderen Wege Kenntniß verschaffen können. Nun ist allerdings im vorigen Abschnitte hinlänglich gezeigt worden, wie es mit den in der Natur vorgefundenen Zwecken beschaffen ist, daß diese sich überall scheinbar vorfinden müssen, wie auch die Naturgesetze beschaffen sein mögen, daß man daher aus ihnen nicht das geringste Argument für die Eigenthümlichkeit des Weltschöpfers, nach Zwecken zu handeln, geschweige denn für die Existenz eines solchen Gottes schöpfen kann; wir brauchen daher hier nicht weiter darauf zurückzukommen; aber von großem Interesse ist es doch, zu betrachten, wie der menschliche Geist es anfängt, das schwierige Problem der Auffindung qualitativer Bestimmtheiten an jenem göttlichen Wesen zu lösen und welche Resultate er hier erzielt.

Wir können schon am Anfange bemerken, daß es durchaus kein wissenschaftlicher Weg sein wird, den der Verstand bei dieser Untersuchung verfolgt, daß er sich nicht einmal der gewöhnlichen Verstandesschlüsse bedienen kann und daher die so erlangten Aufschlüsse über die Natur des göttlichen Wesens nicht den geringsten Werth für die Wissenschaft haben, da sie meistens nur Hypothesen sind, welche der Verstand aus der Analogie der ebenfalls nach Zwecken handelnden irdischen Geschöpfe zieht und sie für den Weltschöpfer nur quantitativ zu ändern braucht. Es wird uns, wenn wir jenen Versuch näher betrachten, immer nur das Räsonnement des gesunden Menschenverstandes entgegentreten, dem es einerlei ist, auf welche Weise er seine Erkenntniß gewinnt, wenn er sich dadurch nur scheinbar von dem Mißbehagen befreit, in welches ihn die Unbekanntschaft mit der Natur seines Gottes und die daraus hervorgehende Ungewißheit über die Grundsätze, nach welchen er sein praktisches Leben einzurichten hat, versetzt. Den gewöhnlichen Menschenverstand kann es auch nichts angehn, ob die Natur nach dem Prinzipe der Zweckmäßigkeit eingerichtet ist oder nach irgend einem anderem, aber jenes hält er dennoch sehr hartnäckig fest, einmal weil es ihm einen höchst bequemen Weg zur sogenannten Erklärung der Natur darbietet, andererseits weil ihm dann auch

die oberflächlichste Betrachtung der Welt immer, wo er geht und steht, an die Gewißheit seines Gottes erinnert.

Die erste Eigenschaft, welche man nicht umhin kann, Gott als Schöpfer der Welt zuzusprechen, wenigstens vom teleologischen Standpunkte aus, ist die Allmacht, worunter aber wiederum weiter nichts verstanden werden kann, als eben das, was schon mit der Bezeichnung Weltschöpfer gesagt ist, daß er entweder alles Leben und alle Veränderung, die in der Natur vor sich geht, durch seine Willenskraft unmittelbar bewirkt, wo dann nach keiner weiteren Ursache der Naturerscheinungen gefragt werden kann, oder, daß er ursprünglich den Naturwesen ewige Gesetze eingepflanzt hat, vermöge deren sie nach dem Kausalnexus ohne weitere Einwirkung des göttlichen Wesens für sich fortwirken und hiedurch die Zwecke, welche jenes bei Erschaffung derselben und Konstituirung der ihnen inwohnenden Gesetze hatte, unbewußt erfüllen. Dies letztere Verhältniß Gottes zur Welt kann allein seine zweckmäßige Thätigkeit begründen, aber es spricht ihm alsdann auch jedes weitere Eingreifen in den Lauf der Naturdinge ab, weil hiedurch nur die Erfüllung seiner Zwecke, die er sich von Anfang an vorgesetzt hatte, gehindert werden könnte, was ganz gegen die frühere Voraussetzung spricht. Wir haben im vorigen Abschnitte ausführlich die Hindernisse angedeutet, welche dem Eingreifen Gottes in die Naturgesetze in den Weg treten und welche darauf beruhen, daß mit der Konstituirung dieser Gesetze, deren Dasein sich nicht läugnen läßt, die Allmacht Gottes über die Natur schon zerstört und theilweise eben in die Naturgesetze, also in die objektive Welt, hineingelegt ist. In diesem Falle gäbe es aber nur einen Weltschöpfer, keinen Welterhalter, da es ja letzterem wegen der Unverletzlichkeit der Naturgesetze nicht verliehen ist, seine Existenz irgendwie zu manifestiren. Der teleologische Verstand würde also, wenn er die Einrichtung der Naturwesen als von Anfang an zweckmäßig geschehen ansieht, sogar die Fortdauer seines Gottes nach der Schöpfung als völlig überflüssig zu halten und daher überhaupt in Zweifel zu ziehen genöthigt sein. Wegen dieser ewigen Gesetzmäßigkeit der Natur ist es für den Verstand so schwierig, aus ihr die nähere Bestimmung

der göttlichen Allmacht abzuleiten; er sieht ferner, daß die Natur durchaus nicht, wie er anfangs glaubte, im Stande ist, ihn zur Erkenntniß des göttlichen Wesens zu führen, da er aus ihr nur die einzige und noch dazu sehr zweideutige Eigenschaft Gottes, die der Allmacht, gefunden. Der Grund hievon liegt darin, daß man überhaupt keinen Zweck kennt, der gleichmäßig durch alle Naturwesen durchgreift und welcher die hie und da sich vorfindenden einzelnen Zwecke unter sich faßt. Würde es den Teleologen gelungen sein, ausfindig zu machen, zu welchem Ziele denn die ganze Natur hinstrebt, so würden sie, von diesem ausgehend, auch der Erkenntniß des Schöpfers selbst um Vieles näher kommen, denn in der Form Eines Ganzen würde die Natur auch ein Abbild ihres Schöpfers sein.

Da dies jedoch nicht der Fall ist, so bleibt den Teleologen nur übrig, entweder, wie vorhin, aus den einzelnen Zwecken und Gesetzen der Natur das Gesuchte zu bestimmen, womit man nicht weit kommt, oder einen dritten Weg einzuschlagen, der noch am meisten unsere Wißbegierde zu befriedigen verspricht. Unter allen Wesen der Schöpfung nämlich ist vielleicht Eins oder Einige, deren Erschaffung und Einrichtung im Plane Gottes vorzugsweise bedacht worden, derentwegen sogar, wie eine früher ausgesprochene Ansicht der Teleologen andeutet, die übrige organische und unorganische Natur geschaffen oder wenigstens demgemäß gebildet zu sein scheint, für welche Ansicht allerdings viele der vermeintlichen Naturzwecke zu sprechen scheinen. Ein solches Wesen ist der Mensch, und wenn der Werth der übrigen Geschöpfe sich darauf allein reduciren soll, zum Nutzen dieses Einen Wesens da zu sein, so gehen uns die einzelnen Zwecke der organischen und unorganischen Natur weiter nichts an; sie sind alle mit der Hypothese, daß sie ihre Bestimmung erst im Dasein des Menschen erfüllen, bei Seite geschafft. Wollen wir uns daher einen Ueberblick über die Zwecke verschaffen, welche der teleologische Verstand in der Einrichtung und Bestimmung des Menschen gefunden zu haben glaubt, um hieraus auf die Absicht und Eigenthümlichkeit seines Schöpfers zu schließen, so müssen wir das Leben des Menschen und die Geschichte des gan-

zen Menschengeschlechtes näher betrachten und sehen, ob den sich hier darbietenden Erscheinungen in ihrem ganzen Umfange ein Zweck als zu Grunde liegend angenommen werden kann.

Es ist schon im vorigen Abschnitte angedeutet worden, wie der Verstand dazu kommt, die Ereignisse des menschlichen Lebens, sowohl des Individuums in Bezug auf den kleineren Kreis seines Wirkens, als auch der Wechselwirkung größerer politischer Massen auf einander nicht allein dem durch alle einzelnen Individuen hervorgerufenem Kausalnexus zuzuschreiben, sondern außer diesen noch einen über und außerhalb den Individuen befindlichen Beweggrund anzunehmen, welcher, mächtiger als alle von den Individuen ausgehenden Impulse, die aus deren Zusammentreffen entstehenden Ereignisse, wie es ihm beliebt, geschehen lassen oder verhindern kann, indem plötzlich unvorhergesehene Wendungen der Thatsachen auftreten nnd oft die wohlerwogenen Beschlüsse und Hoffnungen des Individuums vernichten.

Wir haben ferner angedeutet, wie der Verstand nicht umhin kann, jene über den Individuen stehende Macht sich als eine höhere Persönlichkeit vorzustellen und ihre Einwirkung auf die objektive Welt des Lebens und der Geschichte als eine zweckmäßige Thätigkeit derselben anzuschauen, so daß diese Persönlichkeit nach diesen allgemeinen Bestimmungen mit derjenigen zusammenfällt, welche nach einem ähnlichen Räsonnement des Verstandes die Naturerscheinungen nach Willkühr oder vorausbestimmten Planen lenken soll, welche wir vorhin näher beleuchtet haben. Jene Hypothese des zweckmäßigen Wirkens, welche dem über der ethischen und politischen Welt stehendem Gotte beigelegt wird, ist es nun, welche die Menschen zur Erlangung ihrer Gewißheit dazu treibt, in der Erfahrung einerseits Beweise für das Auftreten jener übernatürlichen Macht überhaupt, andererseits Zwecke, die von ihrer Thätigkeit herrühren könnten, aufzusuchen, um alsdann von diesen empirischen Daten durch einen Induktionsschluß, ebenso wie er es in seiner teleologischen Naturbetrachtung zu machen versuchte, zu einer annähernden Gewißheit von Existenz eines persönlichen nach Willkühr und Zwecken die Geschichte des Menschengeschlechts leitenden

Gottes zu gelangen. Diese angeblichen Zwecke sind es, deren Werth als Thatsachen wir zu beurtheilen haben.

Es wurde schon im ersten Abschnitte ausführlich nachgewiesen, wie die Thätigkeit des Menschen zwar sein ganzes Leben hindurch eine Reihe subjektiver Zwecke bildet, zu deren Realisirung er jedoch gegen seine Vermuthung nur auf einem sehr unvollkommenen Wege gelangen kann, so daß es oft dem kleinsten Hindernisse und Zufällen anheimgestellt ist, sein ganzes Werk zu vereiteln.

Der Verstand ist nun bei Realisirung seiner Zwecke meistens nicht im Stande, sich die Art und Weise, wie er dies vollbringt, gehörig zu vergegenwärtigen und in der That sind die Vorgänge hiebei durch die Einflüsse der Ideenassociation, durch die mannigfachen Induktionsschlüsse so komplicirt gestaltet, daß es ihn sehr wenig fördern könnte, wenn er, ehe er an die Ausführung seines Werkes ginge, alle von seiner Seite hiezu erforderlichen Handlungen auf's Genaueste festsetzen wollte; vielmehr ist es weit besser, wenn er diese oft der Eingebung des Augenblickes anheimstellt. Ganz anders verhielt es sich bei Realisirung eines Zweckes in Objekten der Natur; hier kannte der menschliche Verstand die Gesetze, wenn auch nur durch Erfahrung und konnte sich alsdann ziemlich fest darauf verlassen, daß nichts Unvorhergesehenes deren Wirkung vereitelte. Aber von den Gesetzen, nach welchen der Geist wirkt und zu einer bestimmten Wirkung angeregt wird, ist ihm kein Einziges vollständig bekannt — nicht daß in diesem Gebiete die Vorgänge gesetzlos wären, sondern der Gesetze sind vielmehr so viele und die Anzahl der Individuen, welche diese Gesetze in Thätigkeit zu bringen vermögen, ist so groß, daß sie in ihrer Wechselwirkung oft das Entgegengesetzte von dem zu Stande bringen, was der Verstand beabsichtigte; hier kann er nur nach allgemeinen Regeln oder Maximen handeln und den Ausgang seiner Werke, wie er sich ausdrückt, dem Schicksale überlassen. Denn weit davon entfernt, wie es die Vernunft verlangt, das Resultat seiner Handlungen dem zwar nicht vorher zu berechnenden, aber doch unstreitig rein objektiven Zusammentreffen so vieler von ähnlichen Individuen ausgehenden Impulse beizumessen, scheint ihm der einzige

Erklärungsgrund des Mißverhältnisses, welches meisten zwischen seiner ursprünglichen Absicht und dem, was im Lauf der Dinge daraus geworden, stattfindet, weil er den so einfachen in der objektiven Welt selbst entstehenden Kausalnexus nicht weit genug zu verfolgen vermag, eine außerhalb den Individuen stehende Macht zu sein, von der er der leichteren Erklärung der Ereignisse halber annimmt, daß sie die von dem Individuum zur Realisirung seiner Absichten ins Werk gesetzten Handlungen nach Willkühr ergreife und sie, wie es ihr beliebt, zum Nutzen oder Schaden des Menschen verwende. Nun muß aber der Verstand zugeben, daß er jener über den Individuen stehenden Macht durchaus keinen Beweggrund beizulegen im Stande sei, weshalb sie für oder gegen die Ausführung seiner Absicht zu wirken sich bestimmen ließe; er kann sie sich daher nur als ein völlig negatives, nach Laune und Willkühr handelndes Wesen vergegenwärtigen, dem dessenungeachtet alle Erscheinungen in der socialen Welt unterworfen, gegen welches alle menschliche Kraft nichts auszurichten vermag, das Fatum.

Zur Erfindung des Schicksals brauchte der Mensch keinen großen Schatz von Erfahrungen, keine lange Reihe geschichtlicher Thatsachen; schon in dem nächsten Kreise seines Familienlebens mußte er wahrnehmen, wie ihm oft die auf's sorglichste durchdachten Pläne mißlangen, wie ihn andrerseits gegen sein Erwarten unbeachtete Ereignisse zum höchsten Glücke führten, ohne darauf zu verfallen, daß die objektiven Ursachen dieser Erscheinungen von den unzähligen außerhalb seines Gesichtskreises stehenden Individuen herrühren konnten; überhaupt darf man nicht das Gebiet der Geschichte als von dem des gewöhnlichen Lebens so entfernt stehend betrachten, sondern wenn man die Mächte, welche die Geschichte lenken, in ihrem innersten Wesen und in ihren Anfängen betrachten will, muß man sich auf das Studium des socialen Lebens in seinem ersten Beginnen legen und wird dann gewahr werden, wie dieselben Ursachen, dieselben Leidenschaften, von denen die Individuen in ihren verschiedenen Lebensaltern getrieben werden — daß diese es gleichfalls sind, welche in den höheren politischen Kreisen, wo nicht allein Individuen und Familien, sondern Korporationen

religiöse Parteien und Staaten einander gegenüberstehen, zum Vorschein kommen; dasselbe Auftreten von Recht und Unrecht, Gewalt und List wiederholt sich in allen Kreisen des menschlichen Lebens und nur die Massen der Kämpfenden und der relative Werth der Güter, um welche gekämpft wird, verleitet den Verstand, die Geschichte als ein gesondertes Gebiet der menschlichen Interessen zu betrachten, woher es denn kommt, daß er die den Lauf der Weltgeschichte vermittelnden Kräfte überall sucht, nur nicht da, wo sie wirklich ihren Sitz haben, im Menschen selbst. Die Idee des Schicksals kam bei den Alten, also ohne ihren Ursprung in der Betrachtung der Weltgeschichte zu haben, zu ihrer höchsten Macht, deren unvergängliche Zeugnisse uns am schönsten in den Tragödien der griechischen Dichter aufbewahrt sind. Hier sind es nicht die historischen Fata des Volkes, welche den Stoff liefern, an den das Schicksal sich kettet, sondern es sind die Erlebnisse sonst unbeachtet gebliebener Privatleute oder höchstens Fürsten, die nur selten weiteren Einfluß auf die Geschichte des Landes, in welchem sie vor sich gehen, ausüben, welche so großen Eindruck auf die Gemüther des Volkes machten, daß sie Jahrhunderte lang durch Tradition in seinem Gedächtnisse lebten. Anders dachten die Alten aber von ihrer Geschichte; diese war ihnen zu hoch, als daß sie sie aus der Laune einer negativen Schicksalsmacht hervorgegangen denken konnten; hier waren sie sich wohl bewußt, daß sie selbst durch ihre Thaten die Welt lenkten, das Bewußtsein ihrer Kraft und Freiheit erlaubte ihnen nicht, andern Mächten als sich selbst, am wenigsten dem inhaltslosen Verhängniß, den Ruhm und die Früchte ihrer Thaten zuzuschreiben; höchstens waren es die selbstbewußten Götter, welche den Einzelnen im Kampfe den Sieg verleihen konnten, und auch nur dann, wenn sie es ihnen befohlen. Man begreift nicht leicht, wie unter einem so hochgebildeten Volke die Macht des Schicksals, auf welche auch der roheste Mensch so leicht verfällt, in solchem Ansehen stehen konnte, daß soga die Meisterwerke ihrer Dichtkunst sich um diese Idee drehten; aber eben an die Vorstellung des Fatums knüpfte sich ein ästhetisches Moment und gerade ein solches an, welches vielleicht die meiste Macht auf das mensch-

liche Gemüth ausüben konnte, weshalb jene Idee in den Geist eines für alles Große empfänglichen Volkes tief eindringen mußte; denn gerade jene Negativität der die Welt breittretenden Schicksalsmacht, die Leere ihres Inhalts war es, welche mehr als irgend ein anderer Gegenstand der Betrachtung, die Anschauung des Erhabenen hervorrufen mußte. Genau genommen hat jedes Volk in einer bestimmten Epoche diese Idee des Schicksals mehr oder weniger ausgebildet und wir haben bis jetzt die Vorstellung davon noch nicht ganz austilgen können; das Schicksal hat bei uns allerdings seinen Charakter geändert: es ist im historischen Gebiete zur Politik, im wissenschaftlichen Felde zum Zweifel geworden; damit ist aber auch die Wirkung, welche die Idee des Fatum's auf ein geistig veredeltes Volk ausüben mußte, die Erweckung des Gefühls des Erhabenen und des in seinem Gefolge befindlichen ästhetischen Aufschwunges verloren gegangen; nur der Nachtheil jener Idee, die Indifferenz gegen alle Versuche wissenschaftlicher Erklärung der Erscheinungen des socialen Lebens ist uns geblieben, während das Erhabene nur zu oft nach dem Satze **il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule** in sein Gegentheil umgeschlagen ist.

Es ist sehr leicht erklärlich, daß die rohe Hypothese des Schicksals auf die Dauer den Verstand nicht befriedigen konnte, denn mit der Erweiterung seiner Erfahrung mußte er bemerken, daß das Schicksal bei Austheilung seiner Gaben doch nicht so ganz unparteiisch verfahre, wie er anfangs glaubte; er bemerkte bald, daß es auf gewisse Individuen seine Gunst, auf andere seinen Haß ausschütte und wird zuerst natürlich darauf fallen, die Ursache dieser ungleichen Vertheilung der Schicksalsgüter in den Individuen selbst zu suchen. Aber er kann sich dies nicht so vorstellen, als ob der Mensch durch mittelbare oder unmittelbare Einwirkung auf die Objekte sich selbst sein Schicksal bereitet und vorausgesehen, was ihm widerfahren würde, je nachdem er so oder so handelte; das wäre ja widersinnig und ganz gegen die frühere Voraussetzung, daß das Schicksal gegen den Willen des Individuums in dessen Werke eingreift. Es kann also unmöglich auf objektivem Wege

und durch Kausalnexus erklärt werden, daß das, was das Schicksal über den Menschen verhängt, so häufig seinen eigenen Thaten auf eine merkwürdige Weise entspricht, daß ferner öfters in dem Leben des Menschen Wendungen und Zusammentreffen von besonderen Umständen stattfinden, von denen es höchst unwahrscheinlich erscheint, daß sie durch den bloßen Zufall, als welchen man sich auch das Schicksal vorstellt, hervorgerufen; der Verstand wird vielmehr genöthigt anzunehmen, daß das Schicksal seine Gaben nach einem gewissen Prinzipe und obersten Grundsatze austheilt, gleich als ob es sich das Individuum doch erst ansehe, bevor sich mit ihm einzulassen, um ihm Glück oder Unglück zu bereiten. Durch dies Vermögen, nach einem Prinzipe zu handeln, verliert aber das Fatum ganz seine vorige negative Gestalt, denn um seine Wirkungsweise, nach welchem Prinzip es auch sei, der Eigenthümlichkeit des Individuums, welches jene Wirkung erfährt, gemäß einzurichten, dazu gehört wesentlich die Fähigkeit, die Thaten des Menschen nach jenem Prinzipe anzuordnen und zu subsumiren d. h. Urtheilskraft. Dadurch verwandelt sich für den Verstand jene blinde Substanz des Fatums in ein Subjekt, welches wie vorher immer noch der Welt gegenüber steht, nun aber mit Urtheilskraft, und, um diese auch auf die Menschen anwenden zu können, mit Willenskraft ausgestattet ist.

Dies ist der alttestamentliche Gott, welcher seine Macht und Bestimmung, Herr der Welt zu sein, als Rächer und Vergelter der menschlichen Thaten manifestirt; dieselbe Gestalt tritt auch in der alten Welt als Nemesis auf, doch nur als ein Einzelnes, in der Vielheit der Götter verschwindendes Wesen, während in der Mosaischen Religion das Geschäft der Vergeltung und die damit verbundene despotische Theokratie die einzige Bestimmung des göttlichen Wesens ausmachte.

Diese göttlichen Wesenheiten sind also das Resultat der Reflexion, welche der Verstand über die Ursachen der Erscheinung und Wiederkehr gewisser merkwürdiger Umstände und Ereignisse des menschlichen Lebens, welche nicht dem unparteiischen Zufall zugeschrieben werden können, macht, und es fragt sich nun, welches

denn jenes Prinzip sein könne, nach welchem die Gottheit der Menschen Werke belohne und bestrafe? Die Antwort hierauf ist die Behauptung, daß das göttliche Wesen die Thaten der Individuen unter die Kategorieen des Guten und Bösen bringt, daß es jene mit Erfolg krönt und belohnt, diese vereitelt und bestraft.

Wir sehen aus dieser ganzen Betrachtung, wie sich an einfache empirische Data der ganze Verlauf der Religionsgeschichte knüpfen läßt und in Wahrheit daraus entsprungen ist, obgleich der Verstand sich nie bewußt wird, daß er selbst es war, der in seinem dunkeln Drange nach Erkenntniß der Erscheinungen der socialen Welt sich diese göttlichen Objekte seiner Verehrung aufstellte. Wenn wir hier Dinge berühren, die scheinbar gar nicht hieher gehören, wie die vorchristlichen Religionsformen, so geschieht dies aus dem Grunde, weil auf diesem Gebiete Alles so eng zusammenhängt, (da es doch immer nur der Eine Verstand, der aus einer Form seiner religiösen Anschauung in die andere übergeht) daß man die Entstehung einer einzelnen Religionslehre gar nicht verstehen kann, wenn nicht der Ursprung der ihr der Zeit wie dem inneren Begriffe nach vorhergehenden gefaßt ist; andererseits wird man aber auch hier keine ausführliche Darstellung dieser Materie, wozu bei weitem speziellere und schwierigere Untersuchungen nöthig sein würden, erwarten können, sondern diese wird nur das für die Erkenntniß der Entstehungsweise eines teleologischen Gottes Unentbehrlichste darbieten können. Schon der Begriff des Guten und Bösen, auf welchen wir so eben bei Besprechung des vergeltenden und strafenden Gottes gekommen, würde Material zu einer ausführlichen Untersuchung, die sich durch die ganze Religionsgeschichte hindurchzieht, enthalten; wenn gefragt wird, woher uns denn der Begriff des Guten und Bösen gekommen sei, so erhält man gewöhnlich die Antwort, daß dies angeborne Ideen seien, nach deren Ursprung wir nicht weiter zu forschen haben. Hiemit hat man denn die Schwierigkeit sehr schnell abgethan und außerdem noch die Bequemlichkeit, bei anderen Gelegenheiten, wo Dinge zur Sprache kommen, wie Sünde, menschliche Freiheit und dergleichen, die mit den Begriffen vom Guten und Bösen eng zusammenhängen,

daß man bei jenen sich auf diese beruft, um sie dann ebenfalls als angeborene Ideen zu bezeichnen.

Ich will versuchen, in dem folgenden Raisonnement eine Prüfung des wahren Ursprunges der Begriffe vom Guten und Bösen vorzunehmen und damit zugleich ein Beispiel aufstellen, wie man, meiner Meinung nach, ein für allemal solche angeborne Ideen auf einfache empirische Weise behandeln und sie damit ihrer Prätension von einer transcendentalen Herkunft berauben muß. Ich behaupte, daß dem Menschen nichts angeboren ist, als die Vernunft; aber der Mensch, unter welchem Volke er auch geboren sein mag, wird hiedurch plötzlich aus seiner allgemein menschlichen Natur, ehe noch sein Urtheilsvermögen und seine Vernunft erwacht ist, in eine besondere, qualitativ bestimmte Natur, in die Umgebung seines Volkes hineinversetzt, deren Einflüssen er nicht zu widerstehen vermag; aus ihr wird er nun eine Menge von Sitten, Gewohnheiten und Gesetzen, die ihn von Jugend auf umgeben, unvermerkt und ohne sie vorher prüfen zu können, aufzunehmen genöthigt sein. Hat das Individuum aber erst angefangen, sich klarere Vorstellungen über seinen Zustand, und den seiner Nebenmenschen zu machen, so wird er es nicht verhindern können, daß sein Verstand (dessen Natur es ist, das Konkrete der Wirklichkeit in die Abstraktionen, aus welchen es zusammengesetzt, zu zerlegen) von dieser bestimmten sittlichen Natur, zu welcher er auf einem ihm unbekannten Wege gelangt ist, abstrahirt und dagegen die Vorstellung seiner allgemeinen Menschlichkeit deutlicher hervortreten läßt; ja dies Streben seiner allgemeinen Natur, sich von den ihr ohne ihre Zustimmung und gleichsam durch die Ueberlistung der Gewohnheit angelegten Fesseln der Gesetze und Sitten zu befreien, kann so weit gehen, daß sie das Individuum bestimmt, gerade jenen entgegen zu handeln.

Hiemit tritt aber zugleich eine vorher ungekannte, diesem Streben sich seiner besonderen Natur zu entreißen, widersetzende Macht, die des Gewissens auf; wüßte das Individuum, daß es jene seine besondere Natur nur durch Zuthun seiner Mitmenschen, durch Erziehung, Gewohnheit u. dgl. erhalten hat, so würde

die Stimme seines Gewissens gar nicht weiter in Betracht kommen; es wüßte dann zugleich, daß es, sofern es jene Sittengesetze übertrete, Niemanden gegen sich hätte als eben seine Mitmenschen, welche durch mancherlei Gründe zur Aufrechterhaltung jener Gesetze bewogen werden könnten, würde alsdann aber, sobald es nur seine eigenen Kräfte und die seiner Mitmenschen gegen einander abmißt, aus dieser Vergleichung leicht zur Entscheidung gelangen, ob die Beachtung oder die Uebertretung jener Gesetze für sein zeitliches Wohl förderlicher sei. So ist es aber nicht. Die Aneignung jener Menge von Sitten und Gewohnheiten, die seine allgemeine menschliche Natur unterdrückten, geschah ohne Wissen des Individuums, einmal weil sie so allmählig vor sich ging, daß dieses gar nichts davon merken konnte, das anderemal, weil sein Verstand noch gar nicht so weit entwickelt war, um sich von Anfang an dem Eindringen seiner besondern Natur widersetzen zu können, diese Entwickelung vielmehr erst später gerade auf dem empirischen Grunde jener Natur vor sich ging. Sobald nun der Mensch zum vollen Bewußtsein gelangt war, vermochte er wohl, von seiner besonderen Natur zu abstrahiren und sich seinen allgemeinen Charakter von jener gesondert vorzustellen, beide waren noch nicht so sehr verwachsen, daß sie ursprünglich zusammen zu gehören schienen; aber der Verstand, der nicht wissen konnte, auf welchem Wege er wirklich zu diesem konkreten Charakter gelangt war, der keine Erinnerung mehr davon hatte, wie man jenen Stoff mit aller Gewalt in ihn hinein erzogen, und dennoch den Drang fühlte, den Ursprung desselben zu erklären, konnte nun keinen anderen Ausweg finden, als Eine Ursache für seine beiden Naturen anzuerkennen, und indem er seine allgemeine und leibliche Natur (Organismus und damit verbundene Vernunft) aus anderen Gründen, nämlich vermöge seiner empirischen Naturbetrachtung, als von einem über der Natur und außer ihr stehendem Wesen geschaffen voraussetzt, braucht er zur Erklärung der in seinem Bewußtsein sich vorfindenden Sittengesetze nur noch hinzuzufügen, daß jenes Wesen, welches ihn geschaffen, auch zugleich jene Gesetze in ihn hineingepflanzt, d. h. daß sie ihm angeboren seien. Dies hindert ihn aber

nicht, dem Streben seines Verstandes, welches auf die Trennung seiner allgemeinen und besonderen Natur ausgeht, zu folgen und die Sittengesetze zu übertreten, allein in diesem Falle weiß er jetzt nicht mehr, wie vorher, welcher Macht und welchem Willen er dadurch entgegenhandelt und welche Folgen seine Handlung für ihn haben kann. Weiß er, daß nur die Menschen das Gesetz gegeben haben, welches er zu übertreten im Begriffe ist, daß sie es auch mit aller ihrer Macht aufrecht zu halten gesonnen sind, so kennt er genau seine Stärke und was er zu gewinnen oder zu verlieren hat. So aber sieht er, daß außer seinen Mitmenschen ihm noch eine Macht gegenübersteht, von der er ebenfalls eine Bestrafung für seine Gesetzesübertretung zu gewärtigen, deren nähere Bestimmung ihm jedoch gänzlich unbekannt bleibt, da er über die Natur jener der Welt gegenüberstehenden Macht noch im Dunkeln ist. Das Bewußtsein dieser Ungewißheit, von dem, was er thut und welche Folgen sein Thun hat, welche jede Gesetzübertretung begleitet, ist es, welches man das Gewissen nennt; hieraus ergiebt sich denn auch der Begriff des Bösen, womit man eine jede Gesetzverletzung belegt, insofern das Individuum sich dabei bewußt ist, daß es gegen den Willen einer Macht handelt, deren Größe und mithin auch die der Folgen seiner That ihm unbekannt sind. Denn wäre dies letztere nicht der Fall, so daß der Mensch bei Uebertretung jener Gesetze mit Bestimmtheit sich den Erfolg voraussagen könnte, wie es mit allen von seinen Mitmenschen eingesetzten Bestimmungen der Fall ist, so daß es schiene, als ob das Individuum nur deshalb so handele, weil es dadurch in den Besitz eines größeren Gutes käme, als ihm durch die Folgen seiner Gesetzesverletzung entrissen werden könnte, so wäre gar nicht einzusehen, was ihn noch an dieser That hindern könnte, da für ihn, wenn er dem Gesetze gehorcht, nur Verlust, wenn er es übertritt, Gewinn mit völliger Sicherheit sich voraussagen läßt. Ganz anders aber ist es bei den oben erwähnten göttlichen Gesetzen beschaffen. Hier tritt, nachdem das Individuum alle Vortheile und Nachtheile (letztere jedoch nur von Seite seiner Mitmenschen), welche aus der bösen

That entstehen könnten, gegen einander abgewogen, noch die Stimme des Gewissens hinzu, welche weiter nichts ist, als das Bewußtsein seiner Unwissenheit über die Macht des Wesens, dessen Gesetze er zu übertreten im Begriffe steht und über die Folgen, welche ihm von Seiten dieser Macht aus seiner That entstehen konnten; das Gewissen vertritt also hier nur die Stimme der Vernunft, welche ihm räth, lieber den gewissen Gewinn, der aus seiner That hervorgeht, gegen ein ungewisses Uebel, welches zugleich über ihn hereinbrechen könnte, aufzugeben. Denn nach der Analogie der menschlichen Gesetzgebung muß er sich auch die göttlichen Gesetze so konstituirt denken, daß ihre Uebertretung Strafen hervorruft, denn Gesetze, deren Befolgung oder Verletzung in die Hand des Menschen gelegt, welchen keine Strafen zur Seite stehen, sind eben gar keine Gesetze. Wie aber die Vorstellung der Strafe mit der des göttlichen Gesetzes näher zusammenhängt, ob Gott seine Strafen nach der Besserungstheorie oder Abschreckungstheorie oder irgend einer andern Theorie austheilt, kommt hier gar nicht in Betracht und ist auch nicht der Ort, dies weiter aus einander zu setzen. Wenn der Mensch mit Bestimmtheit wüßte, welche Strafe er von Seiten des göttlichen Wesens für sein Vergehen zu erwarten, so würde das Gewissen wiederum ganz wegfallen, weil er ja dann über alle Folgen seiner That völlig im Klaren wäre, und ihn, sobald er sähe, daß er hiedurch zu einem Gute gelangen könnte, welches alle jene Uebel (von Seiten der Menschen wie von Seiten Gottes) aufwöge, nichts von der Ausführung derselben zurückhalten kann.

Hieraus ist ganz klar, daß die Vorstellung des Bösen nur aus dem Bewußtsein der Unwissenheit über die göttliche Macht hervorgeht. Gegen Gesetze, von denen wir mit Bestimmtheit wissen, daß sie nur von unseren Mitmenschen zur Erhaltung gewisser Ordnung unter ihnen aufgestellt sind, wie gegen einfache Polizeigesetze (wenigstens haben, beiläufig gesagt, unsere neuesten historischen Rechtslehrer trotz ihres Scharfsinnes es noch nicht so weit gebracht, den göttlichen Ursprung derselben nachzuweisen) wird dem Individuum das Fehlen nicht schwer, weil hier die Stimme

des Gewissens ganz aus dem Spiele bleibt; anders ist es aber bei solchen Gesetzen, von denen er es (wenigstens zur Erklärung ihres Ursprunges) für höchst wahrscheinlich hält, daß sie ein höheres Wesen konstituirt und damit auch natürlich die Macht hat, ihre Uebertretung zu bestrafen. Diese Thatsache, daß es nur das Bewußtsein unserer Unwissenheit von der Macht des göttlichen Wesens und von der Art und Weise, in welcher es seine Gesetze aufrecht erhält, ist, welche eine That uns als böse erscheinen läßt, diese Thatsache ist von großem Interesse für uns; denn man bemerkt hieraus sofort, welch ein moralisches Gewicht für den Menschen daraus hervorgeht, wenn man eine That, die er im Begriffe auszuführen steht, als den göttlichen Gesetzen widerstreitend bezeichnet, wenn man ihm nachweist, daß Gesetze, welche er früher zu übertreten und dafür die gerechte Strafe von Seiten der Menschen hinzunehmen sich nicht scheute, weil er sie eben nur von seinen Mitmenschen aufgestellt glaubte, doch wohl von einem höheren Wesen eingesetzt sein könnten; durch diesen Nachweis wird ein ungeheures Gewicht gegen die Ausführung der beabsichtigten Gesetzverletzung in den Menschen gelegt. Dies ist in der Politik von großem Interesse. Die Geschichte lehrt uns, daß es Staaten gegeben, deren Gesetze mit der Zeit dem Zustande ihrer Bürger so unangemessen und dem Bewußtsein der Zeit so widersprechend geworden, daß man eine Verletzung oder einen gewaltsamen Umsturz derselben von Seiten der Staatsbürger selbst voraussehen konnte, während zugleich die Regierungen nicht mehr die Kraft hatten, jene Gesetze aufrecht zu erhalten und zu beschützen; um ihr hiedurch bedrohtes Ansehen sicher zu stellen und ihre Unterthanen in den Schranken des Gesetzes zu erhalten, gab es kein leichteres Mittel, als das, dem Volke aus einander zu setzen, wie die Gesetze des Staates und die Gewalt der Regierung selbst nicht von den Menschen zur gegenseitigen Aufrechterhaltung der Ordnung eingesetzt, sondern unmittelbar von dem göttlichen Willen und von Gottes Gnaden ihren Ursprung genommen, wodurch dem Volke eben eine rein politische That zu einer religiösen und somit zur

Gewissenssache wird, ihrer Ausführung also ganz andere Hindernisse als vorher entgegentreten.

Das oben erwähnte Streben des menschlichen Verstandes, seine besondere durch seine Umgebung erlangte Natur von seiner in Wahrheit allgemeinen Natur zu trennen und so dem Urtheile seiner Vernunft freien Spielraum zu gewähren, während er vorhin durch sogenannte Vorurtheile (mit welcher Bezeichnung man auch jene besondere Natur des Menschen belegt) beschränkt war — dies Streben, verbunden mit dem Bewußtsein, daß die Ausführung desselben dem göttlichen Willen entgegen oder böse sei, bringt einen Widerspruch im menschlichen Wesen hervor, welchen man dadurch ausspricht, daß man sagt, der Mensch sei von Natur böse; eine Ansicht, welche nur in einer trübsinnigen und niedergedrückten Epoche der Menschheit entstehen konnte; ihr gegenüber steht die von der Vernunft, welche die wahre Beschaffenheit des obigen Widerspruchs aufzeigt, eingegebene Lehre, daß der Mensch von Natur gut sei und daß mit dem unbeschränkten vorurtheilsfreien Gebrauch seiner Vernunft auch für ihn das Böse von der Welt verschwunden.

Es scheint, als ob uns diese ganze Auseinandersetzung sehr weit von unserem Thema, dem teleologischem Gotte, abgebracht habe; allein dem ist nicht so, vielmehr ist uns dieser hier gegebene Abriß einer Phänomenologie der Moralgeschichte, wenn ich mich so ausdrücken darf, für die Lehre von der Entstehung eines teleologischen Gottes im menschlichen Geiste von großer Wichtigkeit und wenn wir sie noch eine kleine Strecke verfolgen, so werden wir bald einen Standpunkt erreichen, von welchem aus die Beweggründe, welche die Vorstellung eines zweckmäßig handelnden Gottes im Menschen hervorrufen mußten, am besten übersehen werden können. Das früher erwähnte Prinzip, nach welchem Gott die Thaten der Menschen anordnet in Bezug auf ihre Belohnung und Bestrafung, kann, wie leicht einzusehn, kein anderes als das des Guten und Bösen sein, denn die bösen Thaten als wider die Gesetze Gottes gehend, müssen für den Menschen nothwendig schlimme Folgen haben, sonst wären jenes gar keine Ge-

setze für ihn. Dies Prinzip ist aber vom Verstande durchaus nicht aus der Erfahrung aufgenommen und auf das göttliche Wesen übertragen, sondern vielmehr unmittelbar als eine Folge jener Annahme von göttlichen Gesetzen, die dem Menschen eingepflanzt worden, von diesem als Hypothese von Gott ausgesagt worden, ohne zu fürchten, daß die Vergeltung und Bestrafung der bösen Thaten des Menschen je einmal ausbleiben könnte, da diese doch eine nothwendige Folge jener Gesetze bilden. Allein der Mensch muß bald inne werden, daß die Erfahrung seine Hypothese von der strafenden Macht Gottes nicht, wenigstens nicht unmittelbar, bestätigt; wenn er nämlich die Begebenheiten seines Lebens und des der ihn nahe umgebenden Mitmenschen sich vergegenwärtigt, so kann er nicht verfehlen die niederschlagende Bemerkung zu machen, daß es auf dieser Welt den sogenannten Guten und Frommen oft erbärmlich schlecht geht, während die Bösen die ihnen erwünschten Früchte ihrer Thaten genießen, ohne daß die Uebertretung des göttlichen Gesetzes an ihnen geahndet worden. Um dieses Mißverhältnisses willen, welches zwischen dem moralischen Werthe der menschlichen That und ihren Folgen stattfindet, wird der Verstand zwar in seinem Glauben an die vergeltende Macht Gottes erschüttert, aber er weiß sich hier zu helfen, indem er behauptet, Gott könne wohl Ursachen haben, den Menschen nicht sogleich die Folgen seiner That fühlen zu lassen, aber im Laufe der Zeit wird seine Strafe nicht ausbleiben und ihn, wo nicht in dieser Welt, so doch in einem anderen jenseitigem Leben unfehlbar erreichen. So entsteht dem Verstande aus der Hartnäckigkeit, mit der er an dem Dasein der angebornen göttlichen Gesetze festhält, einer ganz richtigen Schlußfolgerung gemäß, das Postulat der Unsterblichkeit. Er genügt mit dieser Forderung zugleich einem Zuge seines Herzens, welches zwar verlangt, daß er selbst seiner guten Thaten wegen entweder hier oder doch in jenem Leben einer vollkommenen Glückseligkeit genieße; zugleich ist es aber auch der Neid und die Mißgunst dieses Herzens, welches ihn dazu treibt nicht nur dafür zu sorgen, daß ihm Gerechtigkeit widerfahre, sondern er ist auch nicht eher

ruhig, als bis er die Ueberzeugung hat, daß auch der Böse, welcher hier auf Erden der Strafe immer entgangen, dieselbe dort oben in vollem Maaße entgegenzunehmen habe.

Dieses Hinausschieben der vom Verstande erwarteten Thatsachen auf ein Jenseits kommt überall da in der Moralgeschichte vor, wo der Verstand eine vorgefaßte ethische Hypothese als durch die Erfahrung bestätigt, nachzuweisen sucht, während in Wahrheit Hypothese und Wirklichkeit einander in solchen Fällen häufig widersprechen.

Kant hat in seiner Kritik der praktischen Vernunft auf einem ganz ähnlichen Wege, wie wir, aus dem Dasein des Sittengesetzes auf das Postulat der Unsterblichkeit geschlossen. Wir haben nachgewiesen, wie es nur der gemeine Verstand ist, der solche Schlüsse macht, und der das Sittengesetz als Thatsache in der Erfahrung vorzufinden glaubt, während es doch nur eine vom Verstande selbst gemachte (wenn auch für ihn unumgänglich nothwendige) Hypothese ist, deren Grund in der Menge sittlicher Formen und Vorurtheile liegt, die sich der Mensch, ehe er den Gebrauch seiner vollständigen Vernunft erlangt hatte, auf äußerlichem Wege aus seiner Umgebung aneignen mußte.

In Verbindung mit jenem Postulate der Unsterblichkeit steht auch das der menschlichen Freiheit, worauf hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann. Dies ist der Standpunkt der praktischen Philosophie Kant's, die ihren ganzen Inhalt auf das Dasein des Sittengesetzes (welches sie so von ungefähr vorfindet, ohne dessen Ursprung weiter nachzuweisen) stützt und von diesem aus den Menschen auf die Hoffnung anweist, daß die übrigen Dinge, welche der Verstand aus dem Sittengesetze postulirt, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, auch wirklich da seien, die dann hiedurch eben zum Inhalte des allgemein menschlichen Glaubens werden.

Mit diesem Glauben hat aber auch das der Welt gegenüberstehende Wesen eine von der früheren ganz verschiedene Gestalt angenommen; während es früher seine vom menschlichen Verstande postulirte Urtheilskraft darauf verwandte, die Handlun-

gen der Menschen nach einem jenem Wesen von ungefähr zuge- kommenem Prinzipe des Guten und Bösen anzuordnen und durch seine Macht demgemäß zu bestrafen und zu belohnen, so wissen wir jetzt, daß dies Prinzip keineswegs von außen in das göttliche Wesen aufgenommen, sondern aus ihm selbst mit Nothwendigkeit sich entwickelt hat, da durch die Anwendung desselben auf die Handlungen der Menschen, ihre Unterscheidung und demgemäße Belohnung und Bestrafung nur die unfehlbaren Folgen des Verhaltens der Menschen gegen die von Gott angeblich ihnen eingepflanzten Gesetze ausgedrückt werden, da wir ja gesehen haben, daß die Vorstellungen des Guten und Bösen nur durch das Dasein göttlicher Gesetze und deren Befolgung und resp. Uebertretung hervorgerufen. Es ist nun den Menschen das Bewußtsein geworden, daß nicht nur nicht Alles, was ihnen begegnen kann, nach dem unmittelbaren Willen Gottes geschieht, ohne welchen ihnen, wie sie sagen, nicht ein Haar auf ihrem Haupte gekrümmt werden kann, sondern daß sie auch, gewissermaaßen selbst Antheil an der Bestimmung ihres Schicksals nehmen können, weil sie ja, wenn sie einmal die Kenntniß der göttlichen Gesetze erlangt haben (und diese sind ihnen ja angeboren) auch die Macht besitzen, denselben nicht entgegen zu handeln, und so kein Grund vorhanden, weshalb ihnen von Seiten Gottes irgend ein ungünstiges Geschick beschieden sein könnte; aber diesem ihrem Bewußtsein hat die Erfahrung bis jetzt noch immer widersprochen; die Menschen sind ohne Unterschied, Gute und Böse, zu allen Zeiten mit Regen und Sonnenschein gleich bedacht worden und so wird es wohl bis an's Ende der Welt fortgehen, daher den Sterblichen nur ein jenseitiges Leben, Trost und Erfüllung ihres Glaubens verheißen kann. Es soll hiemit keineswegs geläugnet werden, daß nicht schon hier auf Erden das Loos der Guten und Bösen, was man gewöhnlich unter dieser Bezeichnung versteht, oft sehr weit aus einander fällt; der Räuber und Mörder wird gehängt, während es dem sogenannten Guten und Frommen sogar begegnen kann, noch bei lebendigem Leibe heilig gesprochen zu werden u. s. w.; dies geschieht aber alles nur von Seiten der Menschen, ihrer socialen

Einrichtungen, ihrer Leidenschaften und ihrer Irrthümer; eine Wirksamkeit von Seiten Gottes selbst zur Vergeltung der menschlichen Handlungen ist hierin durchaus nicht zu finden. Aber was könnte denn das göttliche Wesen vermögen, sein Richteramt erst jenseits zu beginnen? Sollten sich nicht schon hier auf Erden in den Schicksalen der Menschen Anzeichen davon auffinden lassen? Allerdings behauptet man solche aufzeigen zu können und zwar glaubt man diese in den auffallenden Wendungen, Begebnissen und merkwürdigen Schicksalen, von denen das Leben Mancher durchzogen ist, zu finden; auch soll dieses nicht nur von den Individuen gelten, sondern man überträgt es gar auf die Begebenheiten der Weltgeschichte, indem man in dem Leben und Untergange ganzer Völker oft die vergeltende Hand Gottes zu erkennen behauptet. Es giebt nicht nur eine Moral, deren Geschäft darin besteht, alle die merkwürdigen Begebenheiten und Zusammentreffen sonderbarer Umstände aus dem Lebenslaufe des Individuums hervorzusuchen, um sowohl das Dasein Gottes als auch dessen fortwährende Thätigkeit dem Menschen darzuthun, damit es diesem nicht einmal einfalle, das Gegentheil zu behaupten, sondern es giebt auch eine Behandlungsweise der Geschichte, welche es sich angelegen sein läßt, die Weltgeschichte als eine Sammlung solcher Kuriositäten zu betrachten, welche ihren Werth erst durch die Behauptung erlangen, daß in ihnen Gottes Wirksamkeit unmittelbar sich offenbare. Diese sogenannte fromme Geschichtsbetrachtung macht sich dann hauptsächlich an die Behandlung solcher hervorstehender Ereignisse, wie z. B. die französische Revolution, die Thaten Napoleons und sucht zu beweisen, daß der Grund aller solcher Umwälzungen in der Wirksamkeit des göttlichen Wesens liege, welche sich der Individuen zur Manifestation ihres Willens bediene; die Ehre, welche den Menschen auf diese Weise an der Geschichte bleibt, besteht höchstens darin, daß ihr frevelhafter Uebermuth und ihr Benehmen als blutdürstige Ungeheuer als Grund des göttlichen Zornes angegeben wird. Es ist, wie schon erwähnt, nur der Neid und die selbstsüchtige Eitelkeit, welche sich an einer solchen Geschichtsbetrachtung erfreuen und damit das innerste We-

sen der Weltgeschichte begriffen glauben kann; zu schwach, um sich selbst zu dem Großen, welches die Geschichte darbietet, erheben zu können, sucht man es auf diese Weise zu sich herabzuziehn.

Wenn wir aber nach dem Bisherigen nicht anstehen dürfen, eine solche seichte Geschichtsbetrachtung und die sich daran knüpfende Vorstellung von der Natur des göttlichen Wesens zu verwerfen, so kann man auch andrerseits von uns fordern, daß wir die sogenannten Thatsachen, auf welche sich die ganze obige Behandlungsweise der Moral wie der Geschichte stützt, nämlich das Vorkommen merkwürdiger Ereignisse und Zusammentreffen unerwarteter Umstände im Leben der Individuen wie der Völker, entweder als irrthümlich darstellen oder nachweisen, daß diese Fakta sich noch auf andere bei weitem einfachere Art als durch jene Hypothese der unmittelbaren göttlichen Mitwirkung erklären lassen. Dies letztere soll hier kurz geschehn. Daß solche unerwartete Ereignisse und dergleichen im gewöhnlichen Leben wie im Laufe der Weltgeschichte zuweilen eintreten, dagegen läßt sich gar nichts erwiedern; allein die Schlüsse, welche aus diesen Thatsachen gezogen werden, sind offenbar falsch.

Setzen wir z. B. den einfachen Fall, daß **A.** bei einem Hause vorbeigeht und in demselben Augenblick ein Ziegel vom Dache fällt und ihn erschlägt, so ist dies eine von jenen unerwarteten Thatsachen, deren Erklärung der gewöhnliche Verstand nur mit Hülfe einer übernatürlichen Kausalität bewerkstelligen kann. Daß ein Dachziegel von diesem Hause fällt, ist etwas Gewöhnliches und geschieht vielleicht jedes Jahr, ebenso daß der **A.** bei dem Hause vorbeigeht, was er vielleicht alle Tage thut; jedes dieser Ereignisse für sich ist hinreichend klar, aber die Schwierigkeit liegt in ihrem Zusammentreffen. Warum muß denn der Stein gerade in dem Augenblicke herunterfallen, in welchem der **A.** vorbeigeht, da es ja noch neben diesem bestimmten Augenblicke eine so ungeheure Menge anderer Zeitpunkte giebt, in welchen er ebenso gut fallen könnte? Zuerst ist hier zu erklären, weshalb der Verstand eine übernatürliche Kausalität in Anspruch nimmt, hernach kann die objective Lösung des Räthsels gegeben werden.

Für den Verstand ist das hervorstechendste Ereigniß in jenem Vorfalle nicht das Vorbeigehn des A., noch das Herunterfallen des Steines, sondern das Todtgeschlagenwerden des Ersteren. Nun ist aber aus anderen Untersuchungen bekannt, daß der Verstand für jedes Ereigniß eine Ursache zu suchen genöthigt ist, und zwar desto eher, je wichtiger dieses Ereigniß für ihn ist. Dies ist auch hier der Fall. Im bloßen Herunterfallen eines Steines liegt nicht die Folge, daß der A. todtgeschlagen wird, ebensowenig in seinem Vorbeigehen bei dem Hause; beide Ereignisse gehen unzählige Male vor sich, ohne Jemandem zu schaden; das Wirkende ist hier nur ihr Zusammentreffen in demselben Zeitpunkte. Von diesem Zusammentreffen weiß er keinen Grund anzugeben (wenn nicht etwa, welchen Fall wir jedoch gar nicht berücksichtigen dürfen, beide Ereignisse, das Herabfallen des Steines und das Vorbeigehn des A. im *Kausalzusammenhange* stehen, so daß sein Vorbeigehen die Ursache des Herunterfallens des Steines oder umgekehrt wäre; alsdann würden sich freilich die Folgerungen ganz anders gestalten). Da aber jenes Zusammentreffen beider Ereignisse für den Verstand eine so große Bedeutung hat, rücksichtlich des daraus folgenden Todtschlages, ohne Gewahrwerden einer Ursache, welche dieser Wirkung adäquat wäre, so spricht er es zunächst als *Zufall* aus, d. h. als eine *Wirkung* ohne *Ursache*, als im Widerspruche mit allen Gesetzen des Denkens und der Natur; denn *zufällig* heißt ein Ereigniß, wenn es durch ein bloßes Zusammentreffen zweier oder mehrerer anderer Ereignisse, *die nicht mit einander im Kausalzusammenhang stehen*, bewirkt wird; die Kausalität des zufälligen Ereignisses ist daher eine blos *formale* und dies ist der Grund, der den Verstand bei der Annahme des Zufalles keine Ruhe finden läßt und den er nur dadurch vermeiden kann, daß er dennoch eine Kausalität, aber eben, weil er diese sinnlich nicht wahrzunehmen vermag, eine *übersinnliche* anzunehmen genöthigt wird. Diese Hypothese widerspricht zwar noch immer seiner gesammten Erfahrung, den Naturgesetzen, da er bisher jede Wirkung nur aus einer entsprechenden materiellen Ursache hervorgehen sah, *aber sie genügt den*

Gesetzen seines Denkens wenigstens, welches der Zufall nicht vermochte, und so kann er sich bei dieser Voraussetzung für's Erste beruhigen. Die wahre Bewandniß aber, welche es mit dem Zufalle hat, wird wohl folgende sein: Wir sahen, daß die Ursache eines Ereignisses, welches aus dem bloßen Zusammentreffen zweier nicht mit einander in Wechselwirkung stehender Ereignisse entspringt, zufällig oder formal sein müsse; eine blos formale Ursache, an und für sich betrachtet, wie das Zusammentreffen zweier Ereignisse, kann aber doch keine materielle Wirkung haben, d. h. eine solche, die ihrem Inhalt nach nicht schon aus den beiden vorhergehenden Ereignissen allein, ohne ihr Zusammentreffen, hervorginge. Oder nach unserem obigen Beispiele: Wenn der Ziegel vom Dache fällt, so muß er nothwendig auf Etwas treffen und es wird objektiv ganz einerlei sein, ob er den vorbeigehenden Menschen todtschlägt, oder etwa eine Fliege, die unten sitzt, oder ob er nur auf einen anderen Stein fällt. In Bezug auf den Menschen, der todtgeschlagen wird, macht dies aber einen sehr großen Unterschied aus und es ist daher nur diese subjective Beziehung auf sich, welche der Verstand allein berücksichtigt und dem Zusammentreffen beider Ereignisse zuschreibt; diese Wirkung ist aber ebenfalls blos formal, wie die Ursache, d. h. das besondere Todtschlagen ist objektiv keine neue Wirkung; das Objektive bleibt allein das allgemeine Treffen des Steines auf irgend Etwas, was gerade unten liegt. Daß diesmal der Stein gerade diesen Menschen getroffen im Gegensatze zu irgend Etwas Anderem, welches er ebenso gut hätte treffen können, dies bleibt immer für den betrachtenden Verstand sehr sonderbar, was nur daher rührt, daß ihm die hier eintretenden Bestimmungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung durchaus nicht klar sind. Auf die große Anzahl der Fälle, in welchen der Ziegel vom Dache herunterfällt, ohne den A. todtzuschlagen, achtet er nicht, weil ihn diese nicht näher berühren, obgleich diese Fälle objektiv eben so merkwürdig sind, als der entgegengesetzte und denkt nicht daran, daß der letztere der Wahrscheinlichkeit gemäß, nothwendig auch einmal eintreten müsse, wenn eine bestimmte Anzahl der ersteren Fälle sich ereignet. Der eine Fall ist wahrscheinlich, der andere auch, mit dem Unterschiede, daß

die Wahrscheinlichkeit, der A. würde von dem Steine todtgeschlagen, weit geringer ist als die entgegengesetzte. Die Eine Thatsache, das Fallen des Steines, kann tausendmal eintreffen ohne die andere, daß der A. gerade vorübergeht; aber nachdem die erstere sich so viele Male ereignet, wird das Eintreffen der zweiten immer wahrscheinlicher (in Rücksicht auf die ganze Reihe der Ereignisse). Ist nun aber das seltene Ereigniß wirklich eingetroffen, daß der Stein den A. todtgeschlagen, so giebt ihm auch die Wahrscheinlichkeitsrechnung den Trost, daß er nun getrost hundert Jahre lang jeden Tag bei demselben Hause vorbeigehen kann, ohne jenen Unfall wiederum befürchten zu müssen; dieser Trost wird ihm aber freilich nicht viel helfen.

Wenn der Verstand für eine unmittelbare Manifestation der göttlichen Macht Beweise geben will, so weiß er sogleich eine Menge solcher Fakta, wo dergleichen Thatsachen zusammentreffen, aufzuzeigen und aus ihrer großen Anzahl schließt er, daß sie sich öfter ereignen müssen, als der bloße Zufall sie herbeizuführen im Stande wäre, bedenkt aber nicht, daß nur sein Erstaunen und das Interesse, welches Er an diesem Zusammentreffen nimmt, die Ursache, daß er wohl gerade diese Fälle, wo beide Thatsachen zugleich sich ereigneten, in sein Gedächtniß einprägte, nicht aber auf die unzählig vielen Fälle, wo die Eine Thatsache sich ereignete, ohne die Andere mit sich zu führen, achtete. Der Grund, weshalb der Verstand zur Erklärung einer großen Anzahl von Thatsachen, worin mehrere Ereignisse ohne Kausalnexus zusammentreffen, die Wirksamkeit eines gleich ihm verständigen Wesens für erforderlich hält, beruht also nur in der Uebereilung, mit welcher er diese Thatsachen gerade allein auffaßt und eine unzählige Menge Anderer, welche objektiv dieselbe Bedeutung haben, übersieht. Weil sich nun kein vernünftiger Grund angeben läßt, weshalb nicht schon auf Erden den Guten und Bösen ihr Lohn zu Theil geworden, wenn Gott hiezu die Macht hat, weil ferner das Hinausschieben der Vergeltung in das Jenseits bei solchen, die sich nicht mit den Reflexionen des Verstandes begnügen wollen, Zweifel an die Wahrheit jener Lehre erregen muß, so bleibt hier nur noch

Ein Ausweg möglich, nämlich die unbedingte Aufhebung der Folgen, welche die Uebertretung des göttlichen Gesetzes haben kann, entweder durch Gott selbst oder durch die Menschen, das Prinzip der Vergebung.

Hiemit treten wir aus unserer Betrachtung des Verhältnisses, in welchem das göttliche Wesen in den vorchristlichen Religionsformen zu dem Menschen stand, in die Sphäre des Christenthums, denn das Prinzip der Vergebung macht das innerste Wesen des christlichen Glaubens aus, gegen welches die übrigen rein historischen Momente zurücktreten. Indem wir an einen Stoff treten, der wie das Christenthum ein so ungeheures Feld zu Untersuchungen darbietet, darf es uns nur darum zu thun sein, von den verschiedenen Seiten, welche dieser Gegenstand darbietet, allein das für unsere Betrachtungen Unentbehrlichste herauszunehmen; es ergiebt sich aber bald, daß dies zugleich den wichtigsten Theil jener Lehre ausmachen muß, da mit dem Christenthume die Stellung des göttlichen Wesens zu der geistigen Sphäre der Menschheit für den Verstand eine von der früheren gänzlich verschiedene wird. Es wurde so eben behauptet, daß die historischen Momente des Christenthums für den Menschen eine weit geringere Wichtigkeit hätten, als das moralische Moment der Vergebung. Statt aller weiteren Beweise für diesen Satz mögen nur folgende Behauptungen, als tieferer Beachtung werth, aufgestellt und die weitere Anwendung derselben jedem Einzelnen überlassen werden. Von der rein historischen und faktischen Seite bietet das Christenthum nicht mehr Garantie für die Wahrheit der in ihm dargebotenen Fakta, als irgend eine andere sich ebenfalls auf Thatsachen stützende Glaubenslehre, wie z. B. der Muhamedanismus. Letzterer hat in dieser Beziehung vor dem christlichen Glauben in pragmatischer Hinsicht noch den Vortheil voraus, daß seine Entstehung sich aus einer viel späteren Zeit datirt und sich gerade in einem solchen Zeitpunkte ereignete, aus welchem uns vermöge der entwickelteren Kulturstufe der Völker weit zuverlässigere Nachrichten von dem sie begleitenden Thatbestande zukommen konnten; Christen wie Muhamedaner sind gleich fest von der historischen Glaubwürdigkeit ihrer Religionsgeschichte überzeugt, wenn auch in den Traditionen der

letzteren sich nicht so viele thatsächliche Widersprüche, als in den über die Entstehung des christlichen Glaubens uns überlieferten verschiedenen Aufzeichnungen zeigen sollten. Dies ist die rein historische Seite der verschiedenen Glaubensformen; kein Christ wird gegen diese etwas einzuwenden haben, er wird dem Muhamedaner die historische Richtigkeit seines Glaubens nie durch andere als durch ebenfalls wohlbegründete historische Nachrichten darthun können. Frägt man aber den Christen, weshalb er seinen Glauben für den besten hält, so bringt er moralische Gründe vor, welche die Mangelhaftigkeit jener historischen nöthigenfalls ersetzen oder wenigstens seinem Glauben die Suprematie über jeden andern, wenn auch historisch gleich berechtigten Glauben verschaffen soll.

Was heißt das? Zuerst sagt der christliche Glaube, er wolle mit der Vernunft weiter gar nichts zu thun haben, sondern beruft sich auf ein Buch, welches die unmittelbare Wahrheit und göttliche Autorität seiner Satzungen beglaubigen soll. Die anderen Glaubenslehren ihrerseits säumen daher nicht, ihre Bücher, den Talmud, den Koran oder wie sie sonst heißen mögen, ebenfalls hervorzuholen und sie dem ersten Buche gegenüberzustellen. So äußerlich gegen einander gehalten (und diese äußerliche Gleichgültigkeit ist eben der Begriff des Historischen als solchen) ist Ein Buch wie das Andere; auf historischem Wege ist aus diesem Kampfe gar nicht herauszukommen; da kann sich der christliche Glaube nur helfen, indem er von diesem Wege abgeht und behauptet, er hätte noch ganz andere Gründe, die Vortrefflichkeit seines Glaubens zu beweisen, seine moralischen Gründe, die er aus seinem Innern, aus seiner Vernunft hernehme. Ja, da muß die Vernunft, die der rein historische Glaube so verächtlich behandelt, doch wohl herhalten, um jenem aus seiner Verlegenheit zu helfen (obgleich, genau genommen, jene moralischen Gründe nichts mit der Vernunft zu thun haben, sondern nur dem Verstande angehören). Worauf und auf welche Dogmata des Glaubens beziehen sich denn insbesondere die moralischen Gründe? Ich behaupte, daß sie einzig und allein auf ein ebenfalls nur moralisches, nicht historisches Prinzip gestützt werden können, und

ein solches, und zwar das bei weitem wichtigste im Christenthum ist das Prinzip der Vergebung. Für rein historische Momente, wie für die Dreieinigkeit oder die Ausgießung des Geistes können nie moralische Dogmen vorgebracht werden, weil die ersteren auf die Handlungen der Menschen gar keinen unmittelbaren Einfluß haben. Es kann dem Menschen ganz einerlei sein, ob Gott dreieinig ist oder nicht, und alle dergleichen Fakta können für ihn wohl ein wissenschaftliches Interesse haben, aber kein moralisches; wohl aber hat es für ihn ein solches, zu wissen, wie es mit den Folgen seiner Uebertretung des Sittengesetzes beschaffen ist, und dies ist, genau genommen, das einzige moralische Interesse, welches er an dem historischen Dogma nehmen kann. Nun kann aber keine Religion ein Prinzip von so hohem moralischem Werthe aufzeigen, als es das Christenthum in dem Prinzip der Vergebung vermag; keine Religion hat mit so wenigen Worten dem Menschen ein so sicheres Regulativ für seine Handlungen gegeben, welches sich so unmittelbar an den innersten Beweggrund dieser Handlungen anknüpfen ließe; aber andrerseits muß man auch zugestehen, daß kein Dogma so wenig verstanden worden ist, als dieses, was wohl seinen Grund darin hat, daß die Vermengung der moralischen Gründe und der historischen an keinem anderen Orte so wie hier möglich gemacht ist. Wenn es den Menschen bei Diskussion religiöser Dogmen rein um die Sache zu thun wäre, wenn sie nicht gewohnt wären, noch allerlei Nebenabsichten damit zu verbinden, so würde es ihnen sehr leicht werden, jene Vermengung historischer und moralischer Momente zu verhindern. Weil sie aber sehen, daß sowohl die historische Seite allein, wie die moralische Seite allein ihnen nicht genügt, so scheuen sie sich nicht, beide, wo es ihnen bequem ist, zugleich zu benutzen, ohne an die daraus folgenden Inkonsequenzen zu denken. Sich an die historische Seite allein zu halten, ist ein mißliches Unternehmen, weil jede andere Religion ihrerseits mit gleichem Rechte eine solche aufzuweisen hat, und weil andererseits klar geworden ist, daß sich an dieser historischen Seite viele bedenkliche Angaben aufweisen und für den skeptischen Kritiker Arbeit genug finden läßt. Wer

sich im Gegentheil an die bloß moralische und vernünftige Seite des Christenthums hält, hat von den obigen Gründen keine Gefahr für seinen Glauben zu fürchten; er kann ohne Furcht den Strauß, und wie die Leute alle heißen mögen, ruhig fort demonstriren lassen, wie dies oder jenes nicht zu der und der Zeit hat passiren können, wie sich hier ein Widersprüchelchen und dort ein Anachronismus einfädeln läßt; wenn ihm aber seine Vernunftgründe eine dauernde Ruhe und Garantie für die Wahrheit seines Glaubens bieten sollen, so muß er es seinerseits auch ehrlich mit der Vernunft meinen und nicht von ihr verlangen, sie müsse ihm alles beweisen, was er zu glauben gerade Lust hat, und wie es irgend ein Interesse verlangt. Die Leute, welche sich vom historischen Glauben aus herablassen, auch vielleicht nur des Anstandes halber, die Vernunft dabei zu Rathe zu ziehen, denken gar nicht daran, daß es der Vernunft beikommen könnte, auch ganz andere Dinge herauszubringen, als ihnen ihr Glaube bisher gelehrt und überhaupt in ihren Gedankenkreis gekommen sind. Sie behaupten dann, so wäre es nicht gemeint gewesen, sondern die Vernunft solle nur in sofern ein Moment ihres Glaubens bilden, als sie dem historischen doch ja nicht zu nahe kommt, d. h. die Vernunft ist bloß **pro forma** da, damit die Theologie auch das Vergnügen habe, sich eine Wissenschaft nennen und auf ihre Anwendung der Vernunft und »wahren Philosophie« berufen zu können. Die Folgen von diesem Verfahren sind dann die sogenannten Religionsphilosophieen, wo nicht etwa, wie man vorgiebt, aus reinen Vernunftideen, vermöge dialektischer Entwickelung und dergleichen die Dogmata des wahren Glaubens abgeleitet werden, von welchen man nachher zeigt, daß sie haarscharf mit den historischen Ueberlieferungen übereinstimmen, sondern worin vielmehr die als wahr vorausgesetzten Dogmata durch angebliche Schlüsse mit einander verbunden und unter ein beliebiges Schema einrangirt werden.

Mit diesem Verfahren hat Hegel den Anfang gemacht (weshalb es auch bei ihm noch am meisten zu entschuldigen ist, da er noch nicht die verderblichen Folgen desselben für das Ansehen der

Philosophie im Voraus beurtheilen konnte), und ihm sind dann eine Menge religionsphilosophischer Systeme gefolgt, die alle das merkwürdige Phänomen darbieten, daß sie, zum Theil von ganz verschiedenen obersten vorgeblichen Vernunftprinzipien ausgehend, dennoch in ihren Resultaten mit einander und mit den historischen Dogmen auf's genaueste übereinstimmen, was ein offenbarer Beweis ist, daß sie die letzteren von Anfang an stillschweigend in ihre Deduktion hineingebracht haben. Das merkwürdigste Produkt dieser Art ist aber die neueste Schelling'sche Offenbarungsphilosophie, welche, nachdem sie eine ähnliche philosophische Deduktion vorgenommen, um keinen Zweifel an dem vernunftgemäßen Zusammenhange der geschichtlichen Ueberlieferungen übrig zu lassen, durch allerlei theosophische und philologische Künste (die aus dem Hebräischen, Arabischen, Persischen und wer weiß woher genommen sind) die historischen Zeugnisse nöthigt dem spekulativen Raisonnement, welches zu Grunde gelegt worden, auf halbem Wege entgegenzukommen.

Wenn die Anwendung der Vernunft wahren Gewinn für den Glauben haben soll, so ist zuerst eine vollkommene Trennung des rein moralischen Theils der Dogmen von dem historischen zu verlangen, und es wird sich hiebei ergeben, daß das Prinzip der Vergebung, wenn es richtig verstanden wird, sowohl das einzige, alle anderen moralischen Lehren umschließende Dogma des Christenthums ist, als daß auch keine andere Religion eine allem menschlichen Handeln so nahe tretende Lehre aufzuweisen hat. Ehe wir zur näheren Betrachtung der Letzteren schreiten, wird es nöthig sein, noch den Unterschied der moralischen und historischen Dogmen deutlicher anzugeben.

Das moralische Interesse des Menschen kommt, wie wir vorhin gesehen haben, einzig und allein auf die Folgen zurück, welche die Befolgung oder Uebertretung des Sittengesetzes für ihn haben kann. Was nicht mit diesem Gesetze zusammenhängt, sei es geschichtliche Ueberlieferung oder philosophische Reflexion, kann wohl in wissenschaftlicher oder anderer Hinsicht den Menschen angehen, allein auf seine Handlungen und den sie lenkenden Glauben bleibt

jenes ohne allen Einfluß. Wenn der Mensch über die Folgen seiner Handlungen in Bezug auf das Sittengesetz sicher gestellt ist, was kann ihm dann noch eine rein historische Frage nach der Wahrheit irgend einer Thatsache für Angst bereiten? So wird z. B. gewöhnlich das Dasein Gottes als ein höchst wesentlicher Bestandtheil unseres Glaubens angesehen, da dies doch nur eine rein historische Frage ist. Wenn der Mensch sicher weiß, daß er, wenn er so und so handelt, Glückseligkeit und Unsterblichkeit erlangen wird, was kümmert ihn dann das Dasein eines Gottes, was kümmert ihn die Frage von der menschlichen Freiheit? Für ihn kann die Frage, ob ein Gott sei oder nicht, höchstens ein naturwissenschaftliches Interesse haben, ebenso die Lehre von der menschlichen Freiheit nur ein psychologisches Interesse darbieten, und nicht den geringsten Einfluß auf den Beweggrund seiner Handlungen ausüben. Was ist es also, was von jeher in dem Glauben der Menschen diese Trias von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, also eine moralische Frage und zwei historische, jenem Gebiete gerade entgegengesetzte, so unauflöslich verbindet? Der Grund hievon liegt in dem Umstande, daß die rein historischen Fragen zwar nicht unmittelbar, doch mittelbar unsere Handlungen mehr oder weniger bestimmen können, indem sie mit den moralischen Dogmen in einem gewissen Kausalnexus stehen. Sehen wir z. B. auf die praktische Philosophie Kant's (und die hier sich darbietende Schlußfolge war schon wenigstens seit der Reformation unbewußt als Fundament der Moral gebraucht worden), so ergiebt sich hier, daß das Dasein Gottes, wie auch die menschliche Freiheit Postulate des Sittengesetzes sind, d. h. daß hier zwei rein historische Probleme durch Kausalität mit einer rein moralischen Frage verbunden sind; wo also unsere Handlungen einen Einfluß von letzterer erfahren, kann der Verstand nicht umhin, den Ursprung dieses Einflusses auf jene beiden anderen Seiten auszudehnen. Die Frage vom Dasein Gottes scheint dem Menschen zwar die wichtigste zu sein (und in Bezug auf unser rein wissenschaftliches Interesse an der objektiven Welt ist sie es auch), aber er verwechselt hier nur sein objektives und sub-

jektives, oder sein historisches und moralisches Interesse, indem in Wahrheit seine Handlungen nur von der Frage nach Glückseligkeit und Unsterblichkeit gelenkt werden, während jene vom Dasein Gottes, außer allem Kausalnexus mit dieser gedacht, ihm ganz gleichgültig sein kann.

Wir kommen nun näher auf das Prinzip der Vergebung, als weitere Entwickelung unseres Verhältnisses zum Sittengesetze, also unserer Moral überhaupt. Für's Erste spricht die Lehre von der Vergebung eine theilweise oder völlige Aufhebung der Folgen der Gesetzesübertretung aus, d. h. sie hebt das Sittengesetz selbst auf, denn nur die Bestrafung seiner Uebertretung nöthigte den Menschen bisher zum Gehorsam gegen dasselbe, die Strafe allein (im weiteren Sinne) macht das Gesetz zum Gesetz; ihre Abwesenheit hebt somit auch das Gesetz auf. Der Grund dieser Verneinung der gesetzlichen Bestimmungen soll dann die Gnade sein, d. h. die Willkür des göttlichen Wesens und das Vermögen aus freier Selbstbestimmung in einzelnen Fällen ohne weitere Ursache das Gesetz aufzuheben, wodurch ein ganz gewöhnlicher Anthropomorphism auf Gott übertragen wird. Diese Manifestationen der göttlichen Gnade, da sich in Gott durchaus kein Grund zu einer solchen willkürlichen Hemmung des gesetzlichen Laufes der Dinge angeben läßt, können also ganz als Produkte des Zufalls betrachtet werden, d. h. die Gnade wirkt dem Prinzip der Gerechtigkeit gerade entgegen, sie ist offenbare Ungerechtigkeit, denn die Gerechtigkeit ist eben dieß, daß ihre Wirkungen auf die Individuen diese selbst in jeder Hinsicht zur Ursache haben. Die Gnade, welche wohl von Seiten der Menschen ausgeübt wird, in deren Macht es liegt, in einzelnen Fällen die Strafen, welche auf die Uebertretung der Staatsgesetze bestimmt sind, mithin diese Gesetze selbst aufzuheben, ist von jener göttlichen Gnade, welche das Sittengesetz nach Willkühr aufheben soll, in sofern unterschieden, als dort in den meisten Fällen hinter der anscheinenden Willkühr vielmehr eine Kausalität verborgen liegt, welche in dem schuldigen Individuum ihren Grund hat; freilich giebt es auch in den menschlichen Verhältnissen viele Fälle, wo die Gnade nicht das Resultat einer wohl-

erwogenen Prüfung der Umstände und des Individuums, welches sie betrifft, sondern vielmehr ihre Entstehung den zufälligen Umständen einer guten oder bösen Laune verdankt; in diesem Falle ist solche menschliche Gnade der göttlichen zufällig entstandenen vollkommen gleich zu schätzen, beide Arten der Gnade wirken dem Prinzip der Gerechtigkeit geradezu entgegen, und für eine sich echt moralischer Grundsätze rühmende Religion, wie die christliche, kann es nichts angelegentlicheres zu thun geben, als jeden Gedanken an eine solche willkührliche Gnade abzuweisen und lieber für alle Individuen ohne Ausnahme vollkommene Gleichheit und Gerechtigkeit vor dem Gesetze zu verlangen.

Noch weniger aber als an eine willkührliche Aufhebung des Sittengesetzes läßt sich eine allgemeine Gnade für alle Individuen denken, denn diese vernichtet ja die göttlichen Gesetze geradezu ganz und gar. Man hat zwar behauptet, der christliche Glaube verlange, daß das göttliche Gesetz nur um seiner selbst willen geachtet und befolgt werde, allein dies ist bloße Täuschung, und wer solche Behauptungen wagt, giebt zu, daß er den Begriff des Gesetzes gar nicht gefaßt hat. Jene Hypothese einer allgemeinen Aufhebung des göttlichen Gesetzes durch die christliche Gnade, würde also unbedingt einen völlig gesetzlosen religiösen Zustand herbeiführen und es würde alsdann in dem Glauben der Menschheit so aussehen, wie in manchen ihrer Staaten, wo, je mehr neue Gesetze jährlich erscheinen, desto weniger daran gedacht wird, daß Eines derselben befolgt werde. Also sowohl jene Voraussetzung der durch das Auftreten der christlichen Religion bedingten willkührlichen Gnadenakte, wie die allgemeine von Gott ausgehende Aufhebung des Sittengesetzes (welches außerdem noch eine grobe Inkonsequenz, einmal ein Gesetz zu konstituiren und es hernach wieder als ungültig zu erklären, verrathen würde) — beide Veränderungen in dem Verhältnisse der Menschheit zu Gott sind nicht geeignet, ihr moralisches Bewußtsein, wie es das Christenthum will, zu einer gegen die vorchristlichen Anschauungsweisen höheren Stufe zu erheben, vielmehr müssen sie durch Vernichtung unseres Glaubens an die Unerschütterlichkeit des Sittengesetzes und der daraus fol-

genden Strafen, wie an das Vorhandensein einer göttlichen Gerechtigkeit, alle Moral untergraben. Für die Auslegung des Prinzipes der Vergebung bleibt aber noch ein dritter Weg übrig, und dieser allein vermag, wie wir sehen werden, wenn er richtig verstanden wird und man den daraus sich ergebenden Konsequenzen aus anderweitigen Gründen nicht abgeneigt wird, dem christlichen Glauben die moralisch höhere Stellung vor allen übrigen religiösen Ansichten, zu welcher er sich berechtigt hält, zu ertheilen. Dieser Ausweg aus den beiden obigen Extremen ist die kategorische, nach bestimmten Grundsätzen vor sich gehende Aufhebung des Sittengesetzes oder vielmehr der aus seiner Uebertretung sich ergebenden Folgen. Der Grund dieser gesetzmäßigen Bestimmungen oder vielmehr der Gesichtspunkt, nach welchem sich jetzt die Ausübung der göttlichen Gnade richtet, kann nicht mehr in Gott allein liegen, denn dann ließe sich ja gar kein weiterer Grund derselben angeben als die bloße Willkühr, wie vorhin, und das Sittengesetz wäre dann kein Gesetz mehr; jene Bedingungen liegen daher nur im Menschen und es kommt auf die nähere konkrete Beschaffenheit seiner Handlungen an, ob das Sittengesetz in seiner ganzen Strenge gegen dieselben anwendbar ist, oder ob jene Ausnahmefälle der göttlichen Gnade hier eintreten können. Ist dies aber der Fall, so ist die Aufhebung des Sittengesetzes ein Werk des Menschen, freilich ebenfalls an bestimmte Gesetze geknüpft, allein er ist nun im Stande, die göttliche Gnade nach seinem Willen zu bestimmen, was doch der ursprünglichen Vorstellung, die sich der Mensch von dieser Gnade machte, gänzlich widerspricht.

Die Lehre, welche das Christenthum von der Aufhebung der Folgen der Uebertretung göttlicher Gesetze durch die Reue und Buße giebt, wird von dem Verstande so aufgefaßt, als ob der Mensch im Stande wäre, durch unmittelbare Einwirkung auf das göttliche Wesen selbst vermöge allerlei abergläubischer Prozeduren dieses zur momentanen Aufhebung des Sittengesetzes zu Gunsten des Individuums zu bewegen, und zwar aus dem Grunde, weil der Verstand es nicht überwinden kann, dem Menschen eine direkte Einwirkung auf Gültigkeit oder Ungültigkeit des Sittenge-

setzes zuzuschreiben, weil hiedurch der erste Schritt zur Verleugnung der Macht Gottes über das von ihm gegebene Gesetz gemacht wäre. Dadurch begeht aber der Verstand die Inkonsequenz, daß er gegen seinen Willen nicht nur das Sittengesetz und seine Gültigkeit indirekt unter die Macht des Individuums stellt, sondern daß er das göttliche Wesen und seinen Willen in Bezug auf jenes Gesetz selbst als durch menschliche Willkür bedingt erscheinen läßt. Aus dieser Verwirrung seiner moralischen Begriffe weiß er sich nicht anders zu helfen, als auch hier wiederum den Willen Gottes über die Gültigkeit des Sittengesetzes bei jedem einzelnen Falle trotz der Lehre des Christenthums, daß die Bedingungen zur Erlösung vom Bösen in das Thun der Menschen selbst gelegt sind, entscheiden zu lassen.

In diesen Widersprüchen Einmal, daß von Gott den Menschen ein unumstößliches Sittengesetz gegeben sei, zweitens daß dieses Gesetz dennoch seinem Begriffe als Gesetz zuwider in einzelnen Fällen durch göttliche Macht aufgehoben werden könne, obgleich das Christenthum lehrt, daß diese Aufhebung auch wesentlich durch den Menschen selbst bedingt sei — in diesen Widersprüchen bewegt sich noch heutzutage die christliche Moral wenigstens nach ihrer theoretischen Seite und das Stehenbleiben des Verstandes hiebei, seine Furcht vor einer tieferen philosophischen Erkenntniß dieses Gegenstandes, weit entfernt davon, wie es das Christenthum verlangt, eine Erkenntniß Gottes »im Geiste und in der Wahrheit« zu befördern, dient nur zur Erzeugung einer Indifferenz oder Heuchelei in Sachen der Religion.

Indem wir die ganze bisherige Entwickelung des religiösen Bewußtseins überblicken, zeigt sich, daß der Verstand zur Vorstellung eines Gottes gekommen, welcher nicht, wie vorher, durch bloße Willkühr die Schicksale des Menschen unmittelbar bestimmt, sondern welcher durch Konstituirung von Gesetzen, also auf eine allgemeine Weise, den Menschen indirekt ihre socialen Verhältnisse vorschreibt. Auf diese Eigenthümlichkeit des göttlichen Wesens, als Gesetzgebers, ist der Verstand geleitet worden, durch sein Streben die Willkühr in der Bestimmung der historischen und so-

cialen Erscheinungen zu vermeiden; dessenungeachtet sieht er sich jetzt in einer ganz ähnlichen Lage als vorher, denn wenn früher die einzelnen Ereignisse nach dem göttlichen Willen ohne weitere Kausalität bestimmt wurden, so sind es jetzt die Gesetze, also jene Ereignisse unter allgemeine Kategorieen zusammengefaßt, von deren näherer qualitativer Bestimmung sich kein anderer Grund als eben der Wille des Schöpfers angeben läßt. Er sieht ferner Gott nicht allein als Gesetzgeber und Gesetzvollstrecker, sondern auch fälschlicher Weise, wie oben angedeutet, als die Macht an, welche zwar nicht in einzelnen Fällen, doch kategorisch, und zum Theil von den Individuen abhängig, durch dieselbe Willkühr jene Gesetze wieder aufzuheben vermag. Dieser letzte Punkt ist es vornehmlich, welcher Gott auch in ethischer Beziehung nicht als bloßen Weltschöpfer, sondern auch als Welterhalter erscheinen läßt, indem er jeden Augenblick in die menschlichen Verhältnisse einzugreifen vermag. Es ist nun leicht zu sehn, daß sich hier dem Verstande ganz ähnliche Phänomene als in der Naturbetrachtung darbieten, mit dem Unterschiede daß er dort unmittelbar durch eine zwar verkehrte, aber doch für ihn unvermeidliche Methode der Beobachtung in den Erscheinungen selbst eine Zweckmäßigkeit wahrzunehmen glaubte, zu deren Erklärung er zu einem über der Natur stehendem zweckmäßig wirkendem Wesen seine Zuflucht nahm, während er hier in den Erscheinungen der sittlichen Welt durchaus keine zweckmäßige Einrichtungen wahrnimmt, sondern nur gegeneinander gleichgültige Sittengesetze, die dem Menschen in seinen Bestrebungen eher hinderlich als förderlich sind, umgekehrt aber genöthigt wird, in dem Wesen, welches er für erst nur zur Erklärung des Daseins von Sittengesetzen überhaupt annehmen mußte, einen Grund zu suchen, aus welchem seine mannigfaltige Thätigkeit des Gesetzgebens und Gesetzaufhebens gerechtfertigt wird. Dort in der Natur kam er durch die Erfahrung des Nutzens, welche er an den Dingen machte, darauf, die Naturgesetze als zuerst für ihn, d. h. zweckmäßig bestimmt zu betrachten, hier in der sittlichen Welt kann er sich das vielfache Gesetzgeben Gottes nicht anders erklären, als indem er diesem eine zweckmäßig wirkende

Thätigkeit beilegt. Er kommt auf diese hypothetische Bestimmung Gottes nicht etwa durch Thatsachen, welche ihm die Geschichte oder die Schicksale der Individuen darbieten, wie bei der Naturbetrachtung; dies ist hier durchaus nicht der Fall. Vielmehr liegt es ihm nahe, das Eine den Naturgesetzen zu Grunde liegende Wesen auch als den Gesetzgeber der Sitten anzusehn, weil ihm sonst die Verschiedenheit dieser zwei Persönlichkeiten von theoretischer Seite viel zu schaffen machen würde; es ist nur erforderlich, um diese Identität beider Wesen außer Zweifel zu setzen, daß der Verstand die aus dem Naturgebiete stammende zweckmäßige Thätigkeit des öffentlichen Wesens auch auf die Sittengesetze übertrage. Daß die Identität der über der Natur und über dem sittlichen Gebiete stehenden Wesen für den Verstand nicht unumgänglich nothwendig sei, sehen wir an der Mythologie der Alten; hier gab es schon eine Mehrheit von Wesen, welche die Natur beherrschten; die Kategorieen der Naturerscheinungen, welche sich zuerst und am auffallendsten den Sinnen darbieten, wie das Meer, die Sonne u. s. w. waren jede einzeln zusammengefaßt, einem entsprechendem, scharf begrenztem göttlichem Wesen untergeordnet; es war daher wahrscheinlich, daß das der Natur gegenüberstehende ethische Gebiet nicht von einem jener Wesen abhängig sei, sondern einen oder mehrere Götter für sich in Anspruch nehmen durfte.

Wenn es aber dem Verstande um eine Einheit des göttlichen Wesens, welches den verschiedenen Sphären der menschlichen Erfahrung vorsteht, zu thun ist, so kann er nicht umhin, die aus dem Gebiete der Natur entstandene zweckmäßige Thätigkeit Gottes auch auf seine Wirksamkeit als Gesetzgeber und Richter in der ethischen Welt zu übertragen; ja diese aus einem anderen Gebiete herstammende Hypothese eines zweckmäßig handelnden Gottes kommt dem Verstande hier sogar sehr gelegen, um ihn aus der Verlegenheit zu retten, in welche er sich durch die Behauptung versetzt hat, daß die göttliche Willkühr allein eine Menge von Sittengesetzen den Menschen gegeben und diese mit derselben Willkühr wieder aufzuheben vermöge.

Da nun diese nähere qualitative Bestimmung der göttlichen Wirksamkeit in ihrem Verhältnisse zur ethischen Welt in den Erscheinungen der letzteren durchaus keinen Grund hat, sondern aus einem ganz anderen Gebiete der Erfahrung, aus der Natur, hereingebracht worden, so kann die Richtigkeit jener Hypothese sich nur dadurch bewähren, daß jene ethischen Phänomene oder vielmehr die Sittengesetze, von denen sie abhängen, sich als dem zweckmäßigen Wirken des Gesetzgebers entsprechend beweisen, was darauf hinauskommt, einerseits einen Zweck anzugeben, welchen der letztere bei Bestimmung und Gründung der ethischen Welt überhaupt sich vorgesetzt habe, andererseits zu zeigen, daß dieser Zweck theils durch jene Gesetze selbst, theils durch deren willkührliche Aufhebung wirklich realisirt werde oder doch seiner Verwirklichung in irgend einem zukünftigem Zeitpunkte entgegengehe. Es würde sehr schwer fallen **a priori** einen Zweck ausfindig zu machen, der der Konstituirung der Sittengesetze durch den göttlichen Willen zu Grunde gelegen habe, weil von diesem Akte der göttlichen Willkühr sich in Gott durchaus kein Beweggrund zu dieser Handlung nachweisen läßt; daher kommt es dem Verstande sehr gelegen, daß er schon bei seiner teleologischen Naturbetrachtung einen festen Gesichtspunkt gewonnen, nach welchem die zweckmäßige Wirkungsweise der göttlichen Schöpferkraft vor sich gehen soll, nämlich nach dem Gesichtspunkte der höchstmöglichen Erhaltung der Individuen wie der Gattungen, weshalb er keinen Anstand nimmt, diesen Zweck auch bei Konstituirung der Sittengesetze zu Grunde zu legen. Hiebei wird freilich vergessen, daß jener Gesammtausdruck der Naturzwecke nur hypothetisch aus einer einseitigen Auffassung der Naturerscheinungen hervorgegangen war, während die Erscheinungen der ethischen Welt durchaus keinen Grund zu einer solchen Hypothese darbieten. Es ist also einerseits nur die Neigung des menschlichen Verstandes für beide Gebiete unserer Erfahrung, Natur und geistige Welt, eine gesetzgebende Persönlichkeit anzunehmen, andererseits der Mangel irgend einer sonstigen Erklärung über die Entstehung der Sittengesetze durch die göttliche Willkühr, welche ihn nöthigt, diese als aus einem P l a n e des höchsten We-

sens hervorgegangen zu denken, nach welchem Natur und sittliche Welt zu einem und demselben Ziele hinstreben sollen.

Zweitens fragt es sich, ob denn in den Erscheinungen der sittlichen Welt sich Thatsachen nachweisen lassen, deren Erklärung nur durch die Voraussetzung eines solchen Zweckes möglich, ob denn die Ereignisse des menschlichen Lebens und der Geschichte wirklich so betrachtet werden könnten, als ob in ihnen ein Streben zur größtmöglichen quantitativen und qualitativen Erhaltung der Individuen wie der Gattung anzutreffen. Diese Frage ist ohne Zweifel zu bejahen. Aber anders verhält es sich mit der Behauptung, daß dieser Zustand der ethischen Welt nur durch ein zweckmäßig wirkendes Wesen habe eingerichtet werden können. Ist ein solches wirklich der Schöpfer der Welt gewesen und hat er bei Gründung der Sittengesetze einen derartigen Plan gefaßt, so muß allerdings eingestanden werden, daß jene Gesetze sehr damit übereinstimmen und dem ersten Anscheine nach nicht leicht passender erdacht werden könnten; wenn aber diese Gesetze aus einem solchen Plane hervorgehen mußten, so ist damit noch nicht das Umgekehrte bewiesen, daß sie nicht aus mannigfaltigen anderen Ursachen entstanden sein mögen. Da sich der Mensch von den Thieren und der ganzen organischen Welt durch sein vernünftiges Wesen unterscheidet, da ferner der Verstand durch Betrachtung der organischen Welt gefunden zu haben glaubt, daß alle Einrichtungen zu dem einem Zwecke der Erhaltung des Individuums und der Gattung hinstreben, und diese Erscheinung auch in der leiblichen Natur des Menschen besonders hervortritt, so ist es zur vollkommnen Realisirung der göttlichen Absichten doch durchaus nothwendig, daß das dem Menschen vor allen übrigen Wesen noch beigegebene geistige Moment nicht etwa einen Grund in sich trage, welches die Ausführung jenes Zweckes hindere. Nun ist für den auf dem teleologischen Standpunkte stehenden Verstand keine andere Ursache der dem Menschen vorzugsweise mitgegebenen geistigen Fähigkeiten zu ersinnen, als die Absicht Gottes, ihm dadurch noch einen höheren Grad von Glückseligkeit zu geben, als schon seine körperliche Natur vermöge ihrer teleologischen Einrichtung

zu erreichen vermag; daher können Geist und Körper nur scheinbar mit einander in Streit liegen, während in Wahrheit der eine immer auch zum Vortheile des andern handeln muß, da beide nach demselben Ziele hinstreben. Wenigstens ist vom teleologischen Standpunkte aus ersichtlich, daß die Sittengesetze, nach welchen nun der Mensch anstatt nach thierischem Instinkte und Triebe seine Handlungen leitet, so gegeben sein müssen, daß durch dieselben und durch das von ihnen bedingte Zusammenleben der Menschen nicht deren körperliche Existenz und materielles Wohlsein gefährdet, sondern vielmehr in bei weitem höheren Grade als dies bei einer blos körperlichen und vernunftlosen Natur der Fall sein würde, gefördert wird. Denn es ließe sich sehr gut vorstellen, daß die Sittengesetze anstatt gegenseitige Eintracht unter den Menschen hervorzurufen, eine gegenseitige Feindschaft und Verfolgungssucht erwecken könnten, die nur mit dem Untergange Aller enden würde. Allein das teleologische Bewußtsein kann auf eine solche Theorie gar nicht kommen, weil sie die Einrichtungen der leiblichen Natur des Menschen und deren Bestrebungen gänzlich aufheben mußte. Die dem Menschen angeboren sein sollenden Sittengesetze müssen sich also auf das gegenseitige Verhältniß der Menschen zu einander in leiblicher wie in geistiger Hinsicht beziehen, damit sie eine gegenseitige Sicherung ihrer Existenz, ihres materiellen und intellektuellen Glückes hervorrufen, sie bilden daher das, was man im weitesten Sinne die Sphäre des Rechtes nennt; denn dieses hat die Sicherstellung der persönlichen Existenz in quantitativer und qualitativer Hinsicht unmittelbar und auch mittelbar durch Garantie des Eigenthums zum Ziele. Diese teleologischen Betrachtungen bilden den Ausgangspunkt der sogenannten positiven Rechtstheorie, welche es zur Erklärung und Rechtfertigung der socialen Einrichtungen für das Bequemste hält, sich nur an die ganz äußerliche Weise ihres historischen Ursprunges zu kehren, wonach sich dann die Göttlichkeit des historischen, weil kein anderer Ursprung des Rechtes anerkannt wird, von selbst versteht.

Hier zeigt sich nun allerdings ein höchst scharfsinniges System von Bestimmungen, welche sämmtlich auf die Sicherung der

persönlichen Existenz und des Eigenthums hinausstreben, also mit dem göttlichem Zwecke, welchen die Sittengesetze realisiren sollen, völlig übereinstimmen; aus demselben Grunde entsteht aber auch ein Zweifel, der die wahre Entstehungsweise dieser empirischen Gesetze betrifft. Ist nämlich nur ein einziges jener Rechtsbestimmungen wirklich als Sittengesetz göttlichen Ursprunges anerkannt, so ist kein Grund da, nicht auch alle übrigen mit jenem Gesetze, wie dies z. B. beim Römischen Rechte der Fall ist, aufs Unzertrennlichste und Scharfsinnigste verbundenen gesetzlichen Bestimmungen, sie mögen noch so sehr ins Detail gehen, ebenfalls als göttliches Recht anzuerkennen und man könnte auf diesem Standpunkte gar nicht anstehn, die sämmtlichen Pandekten als unmittelbar von Gott eingegeben oder dem Menschen angeboren zu erklären; (ein ganz ähnlicher Fall kommt in der Geschichte des jüdischen Volkes vor, wo die als von Gott unmittelbar gegeben anerkannten Gesetze sich auf Bestimmungen erstrecken, die nur für das damalige jüdische Volk paßten und bis auf zufällige Einzelnheiten ihres socialen Lebens sich ausdehnten.) Gegen ein solches Verfahren sträubt sich aber wiederum die Erfahrung; da nämlich ein Jeder in seinem Leben die Wahrnehmung macht, daß Einzelne jener Gesetze von den Menschen selbst willkührlich verändert werden, wenn es die Zeitumstände erfordern, ohne daß darum das Gesammtziel aller jener Gesetze ein Hinderniß erfährt, sondern eher dadurch gefördert wird; da sich ferner wissenschaftlich durchaus keine Grenze angeben läßt, wo die unveränderlichen göttlichen Gesetze aufhören und diejenigen beginnen, welche ohne dem Ganzen zu schaden der menschlichen Willkühr anheimfallen, so wird der Verstand genöthigt, eine solche äußerliche historische Grenze in den höheren oder niederen Sphären der Kultur zu suchen, für welche jene resp. Gesetze gelten und er findet diese am leichtesten in dem Punkte der Kulturstufen, auf welchem die allgemein menschliche Natur in die individuellen Verschiedenheiten der Völker übergeht. Es entsteht dann die Behauptung: daß die Gesetze, welche von der individuellen Natur eines jeden Volkes, seinen historischen, klimatischen, geographischen Verhältnissen abhängen, einen willkührlich menschlichen,

äußerlichen und historischen Ursprung nachweisen lassen, daß aber diejenigen Gesetze, welche über die Verschiedenheiten der Kulturstufen hinausgehen, welche das allen Völkern gemeinsame rein Menschliche betreffen, einen unveränderlichen, dem historischen Wechsel nicht unterworfenen Charakter zeigen. Dies ist der Punkt, auf welchem sich neuerdings die Gegensätze der philosophischen und historischen Rechtsschule vereinigt haben, indem jene fälschlicherweise die Konzession machte, daß die socialen Bestimmungen der niederen Art nicht dem Gebiete der Philosophie und vernünftigen Weltbetrachtung überhaupt unterworfen seien, sondern nur mit Zuziehung positiver, historischer Verhältnisse erklärt werden können, diese die Behauptung aufgab, daß jene höheren Gesetze, insofern sie von der allgemeinen Natur des Menschen abhängen, dem philosophischen Felde fremd bleiben müßten. Damit ist noch lange nicht, wie man gewöhnlich meint, der Streit geschlichtet; er ist nur von dem juristischen Gebiete auf das theologische übertragen: denn es kommt jetzt darauf an, ob jene höheren Gesetze, wenn der Verstand ihre Entstehung zu begreifen sucht, noch als von einem übernatürlichen Wesen nach zweckmäßiger Absicht gegeben betrachtet werden können, oder ob sie durch menschliche Thätigkeit zu Stande gekommen. Im ersteren Falle glaubt der Verstand das Richtige gefunden zu haben, weil er sich hier mit allerlei möglichen Zwecken beschäftigen kann, während die zweite ihn eben nur auf den gewöhnlichen historischen Standpunkt zurückführt. Die historische Theorie hat freilich Recht, wenn sie behauptet, daß sich die einzelnen Gesetze nicht so **a priori** aus der Natur des Menschen und seinen Bedürfnissen konstruiren lassen, weil diese Gesetze nur durch die historische Wechselwirkung der Individuen entstehen konnten, aber sie darf nicht übersehn, daß das Historische, die den socialen Einrichtungen zu Grunde liegende Wechselwirkung, keineswegs das Werk des Zufalls, sondern daß es vernünftig ist und als solches überhaupt der philosophischen Behandlung fähig.

Mit jener Verstandesdistinktion von Gesetzen, die den Menschen überhaupt angehen und ihm angeboren sein sollen, und sol-

chen, welche das Resultat der Volksindividualität sind, stimmt aber die Erfahrung durchaus nicht überein; bei den Individuen, welche, als Wilde, in keinerlei socialer Verbindung mit einander stehen, kann auch keine Spur vom Bewußtsein des Guten und Bösen, des Rechtes, des Eigenthums u. s. w. aufgezeigt werden; wo man ein angebornes Gesetz von dieser Art aufgefunden zu haben glaubt, zeigt es sich immer, daß diesem Phänomene schon Anfänge socialer Verbindung, wie Familienbande, Stammverwandschaft u. dgl. zu Grunde liegen. Es muß der Vernunft sehr leicht sein einzusehen, daß die höchsten Sittengesetze, selbst die, welche ohne Rücksicht auf die Volksindividualität, allen Menschen gemeinsam — daß gerade diese rein historischen Ursprunges sein, aber als solche auch von der Vernunft begriffen werden müssen. Der Verstand hingegen, der nicht wie die Vernunft den Menschen im Allgemeinen, sondern nur das Individuum mit seinen konkreten Bestimmungen betrachtet, sträubt sich sehr gegen die historische Erklärung des Ursprunges der Sittengesetze, weil ihn diese ganz aus dem Kreise seiner gewohnten Vorstellungen herausreißt. Dem Individuum sind diese Gesetze allerdings angeboren oder von einem übernatürlichen Wesen eingepflanzt, da ihm die Erfahrung kein anderes Mittel zur Erklärung ihrer Entstehung darbietet und beim ersten Erwachen seiner Vernunft ihn jene Bestimmungen von allen Seiten umgeben; allein die Vernunft, die im Menschen nur das rein Menschliche sieht, hat die Pflicht, sich über die konkreten Bestimmungen, in denen der Verstand gefangen gehalten wird, zu erheben und aus jenem allen Menschen gemeinsamen und deren nothwendiger Wechselwirkung das Historische als das allein Vernünftige zu begreifen.

Wenn wir aber auch überzeugt sind, daß jene Sittengesetze einzeln und insgesammt betrachtet, recht wohl geeignet sein mögen, die persönliche Existenz des Individuums in seiner Wechselwirkung mit anderen ihm gleichgebildeten zu sichern und sein Wohlsein dadurch zu befördern, so ist es noch eine ganz andere Frage, ob nicht in der Wirklichkeit Umstände hinzutreten, welche ganz andere Folgen jener Gesetze hervortreten lassen, ja entgegengesetzte, als in

der Absicht des Gesetzgebers lagen. Und dies ist wirklich der Fall. Der Verstand hat nämlich ganz außer Acht gelassen, daß in der Wirklichkeit Menschen mit einander in Berührung kommen, welche allerdings von jeher ihren Gesetzen gemäß lebten, aber als solches ganz verschiedene Bestimmungen anerkennen; und diese Gesetze, in welchen die Individuen und Völker von einander differiren, sind etwa nicht jene oben erwähnten niederer Art, deren rein menschlicher Ursprung auch vom Verstande anerkannt werden mußte, es sind vielmehr die höchsten Gesetze der Religion und des Glaubens, in so weit diese ihre irdischen Bestrebungen lenken, es sind ferner die Grundgesetze ihrer Staatsverfassungen, über welche die Menschen oft ganz entgegengesetzter Meinung sind. Kommen solche an sehr verschiedene Grundsätze gewöhnte Menschen mit einander in politische Berührung, so sind sie, so lange sie jene Gesetze als ihnen von einem übernatürlichen Wesen aufgestellt und deren Uebertretung als das Böse anerkennen, verpflichtet, nicht nur nicht wegen zeitlicher Vortheile, die sie vermöge der Verbindung, in welche sie durch Aufgeben jener Meinungsverschiedenheit mit anderen Völkern treten würden, erlangten, jene Gesetze zu übertreten, sondern vielmehr deren Geltung und Anerkennung sogar den übrigen Individuen mit Gewalt aufzudringen, indem diese Gesetze eben das bilden, was sie, obgleich es genau genommen nur ihr Recht ist, als Recht überhaupt betrachten und voraussetzen, daß den anderen Menschen von Gott ganz dieselben Gesetze als ihnen gegeben seien, so daß es nur der letzteren Pflichtverletzung zuzuschreiben, wenn sie andere gesetzliche Bestimmungen dagegen geltend machen wollen. Der Krieg ist eben dies, daß jede Partei ihr Recht, sei es in politischen oder in religiösen Dingen, geltend macht, nicht bedenkend, daß dies Recht eben nur das ihrige sei, und daß es andere Leute geben könne, welche andere gesetzliche Bestimmungen als Recht anerkennen, d. h. sie machen ihr individuelles Recht als allgemein menschliches geltend, weil ihr Verstand sich nicht aus den einmal als wahr bestimmten Satzungen befreien kann. Indem aber die Eine Partei ihr Recht als das Allgemeine betrachtet und in der Anderen nur den Uebertreter der göttlichen Gesetze

sieht, hält es diese Partei für durchaus rechtlos, als gegen Gott streitend, hält aber für sich alsdann alle Mittel, selbst das äußerste der Gewalt und Vernichtung für erlaubt, um dem vermeintlichen göttlichen Gesetze seine Geltung zu verschaffen. Der Fanatismus für politische wie für religiöse Formen ist diese aus der Beschränktheit des Verstandes hervorgehende Verwechselung des individuellen Gesetzes mit einem allgemeingültigen, von Gott gegebenem. Die Sittengesetze also, deren Zweck es sein sollte, den Individuen zu ihrer höchstmöglichen Erhaltung und ihrem Wohlsein förderlich zu sein — diese Gesetze sind es gerade, welche durch ihre Kollisionen, durch die Differenzen, welche sich in ihnen bei den verschiedenen Völkern vorfinden, Anlaß zur gegenseitigen gewaltsamen Vernichtung der Individuen geben, den angeblichen Zweck, für dessen Realisirung sie konstituirt waren, also aufheben. In Wahrheit ist es aber nur die Erhaltung des Einen Individuums, welche durch die Vernichtung des Andern, durch den Krieg, bewirkt wird, denn indem die Eine Partei ihr Recht mit Gewalt gegen die Andere durchzusetzen sucht, hat die letztere für ihr Recht ganz dieselben Argumente als jene und nimmt ihrerseits auch keinen Anstand, Gewalt mit Gewalt zu erwiedern; wenn daher der Eine durch Vernichtung des Andern scheinbar den Zweck des Sittengesetzes aufhebt, sorgt dennoch Jeder nur für seine eigene Erhaltung, das einzige ihm übrig bleibende Mittel hiezu, die Tödtung des Gegners, um nicht selbst todtgeschlagen zu werden, ergreifend. Der Verstand jedoch übersieht hier die Gegenseitigkeit der Rechtsansprüche, er richtet seinen Blick nur auf das Gegenwärtige und Bestehende und gewahrt nur die Greuel des Krieges und der Revolutionen, nicht das hieraus hervorgehende Große und die Vortheile, welche das Untergegangene reichlich ersetzen. Er sieht in diesen Vorgängen nur den theilweisen Widerspruch der Erfahrung mit seiner Hypothese von der Zweckmäßigkeit der göttlichen Gesetze; um diese dessenungeachtet aufrecht zu erhalten, ergreift er das äußerste Mittel, dessen in der teleologischen Naturbetrachtung schon Erwähnung gethan ist, die Hypothese von einer Unterordnung der göttlichen Zwecke unter einander, vermöge deren

der im Einzelnen beabsichtigte Zweck dem des Allgemeinen und der Gattung weichen muß. Individuen und Völker gehen unter im Strome der Zeiten, und zwar eben durch die Wechselwirkung der Gesetze, welche zu ihrer Erhaltung bestimmt waren; soll deren Einsetzung dennoch nicht vergeblich gewesen sein, so kann ihr Wirken nur in dem über dem Wechsel der Völker beharrendem Allgemeinem, in dem Menschengeschlechte überhaupt, seine Erfüllung finden. Es ist daher die Betrachtung des Laufes der Weltgeschichte, welche uns die Realisation eines göttlichen Zweckes vermöge der Sittengesetze, die wir im socialen Leben der Individuen und Völker vergebens gesucht haben, offenbaren soll. In wie weit die bisherige Philosophie der Geschichte, sofern sie am teleologischen Standpunkte festhält, diese Aufgabe gelöst hat, wollen wir jetzt betrachten.

Der Zweck, welchen die göttlichen Gesetze im Individuum durch seine Wechselwirkung mit anderen Individuen vollführen sollten, die Erhaltung desselben und Förderung seines materiellen und geistigen Wohlseins in höherem Grade, als dies ohne Vorhandensein jener Gesetze der Fall sein konnte, — dieser Zweck verwandelt sich in Beziehung auf das allgemeine Element, in welchem er jetzt auftritt, auf das Menschengeschlecht überhaupt, in ein rein qualitatives, Bestreben, die Menschheit von Einem Zustande allmählig zu einem Anderen fortzuführen, da die andere Seite der göttlichen Absicht, die quantitative Erhaltung des Menschengeschlechtes hier mit dem Naturzwecke, welchen wir schon früher behandelt, zusammenfällt. Es kommt also darauf an, jene qualitative Veränderung, der die Menschheit in der Weltgeschichte unterworfen, vom teleologischen Gesichtspunkte aus näher zu bestimmen.

Es giebt besonders zwei einander gegenüberstehende Methoden, die Geschichte zusammenhängend zu betrachten. Die eine, die teleologische, berücksichtigt mehr die allgemeinen Zustände, denen die Gesammtheit der Menschheit successive unterworfen wird, die Andere, pragmatische, hält sich mehr an das unmittelbare Faktum, wie es von den Individuen ausgeht, mit dem allerdings richtigen Gedanken, daß in der Geschichte doch Alles nur durch die Individuen und deren Wechselwirkung hervorgebracht, daher auch die allgemei-

nen Zustände des Menschengeschlechts, der teleologischen Ansicht zuwider, nur durch die Kenntniß der einzelnen Begebenheiten begriffen werden können.

Letztere Betrachtungsweise bringt aber das Uebel mit sich, daß die Analyse der einzelnen Fakta und des Kausalnexus, durch welche sie entstanden, wenn diese zu weit getrieben wird, zu einem ganz anderen Extrem, dem Fatalismus, überspringt. Der Historiker nämlich, wenn er, wie er hier nicht anders kann, große geschichtliche Begebenheiten einzeln und abgerissen von dem Ganzen untersucht, findet, daß die kleinsten und unbedeutendsten Ursachen meistens die folgenreichsten Umwälzungen in der Geschichte hervorbringen, denn er hält sich nur an das Faktum, daß unter einem gegebenen historischen Verhältnisse jene kleinen Umstände solche Wirkungen hervorbringen und schließt daraus, daß jene wirklich die Ursachen und den Grund dieser enthalten, was durchaus falsch ist; denn er sieht hier wohl ein, daß jene kleinen Ursachen doch nur unter den gegebenen Umständen die faktischen Folgen haben konnten, daß also die gedachten Umstände eigentlich schon den Grund des Ereignisses enthalten, scheut sich aber in jene tiefer einzudringen, weil er einerseits dann gar kein Ende seiner Untersuchung erwarten kann, andererseits für den kleinlichen Standpunkt, von welchem aus er die Geschichte betrachtet, durch jene geringen Ursachen schon völlig befriedigt zu sein behauptet. Durch Vernachläßigung jenes gegebenen historischen Verhältnisses, welches den wahren Grund der Thatsachen enthält, und durch die Zurückführung der wichtigen Ereignisse auf solche kleinliche Anläße, aus welchen sie dann hervorzugehen scheinen, wenn man jenen Grund als Voraussetzung unbewußt angenommen, muß diese pragmatische Geschichtsbetrachtung zu einem Trödel mit Zufälligkeiten, die so oder auch anders hätten sein können und zu einem Fatalismus herabsinken. Daß diese Methode zur Erklärung der Ereignisse neuerdings wieder so sehr in Aufnahme gekommen, während die teleologische Geschichtsbehandlung in Mißkredit gerathen, hat seinen Grund theils in der scheinbar größeren Gründlichkeit der Erkenntniß der Geschichte, welche jene Methode darzubieten behauptet, indem es

klar ist, daß sie in ihrer Art die welthistorischen Fakta auf ihre Elementaranfänge scheinbar zurückführt und dann zu unserer Verwunderung als die wahren Ursachen derselben lauter kleinliche Beziehungen aufweist, deren Vorhandensein von jedem, der nicht mit gleicher Gründlichkeit zu Werke gegangen, übersehen werden mußte; daher ist diese pragmatische Methode besonders von der deutschen Gelehrsamkeit kultivirt worden, welche bekanntlich im Rufe einer leider oft am verkehrten Orte angewandten Gründlichkeit steht; — theils ist es der Trost, welcher für manche Leute mit dem Resultate jener Methode, daß aus kleinen Dingen oft Großes hervorgehen kann, verknüpft ist und ihnen das Bewußtsein ihrer eigenen Wenigkeit minder niederdrückend erscheinen läßt, welcher sie zur Billigung dieser Behandlungsweise der Geschichte treibt. Der Historiker, der auf solche Weise die Begebenheiten betrachtet, und sich nicht enthalten kann, über die Unangemessenheit von Ursache und Wirkung auf dem historischen Gebiete sich zu verwundern, wird, indem er auf die Sicherheit seiner Methode vertraut, hiedurch wiederum angereizt zu untersuchen, wie denn wohl die Geschichte sich benommen hätte, wenn jener unbedeutende Umstand, der seiner Meinung nach die großen Ereignisse allein hervorrief, nicht geschehen oder wenn eine andere ähnliche Kleinigkeit an seine Stelle getreten wäre. Er gefällt sich alsdann darin, nachzuweisen, wie die Sachen ganz anders geworden wären, wenn dieser oder jener einen anderen Einfall gehabt, oder wenn dieses oder jenes unterblieben wäre und wird so gleichsam zu einem theoretisirenden Uebermuthe verleitet, der zugleich den traurigen Anblick des ohnmächtigen Bestrebens darbietet, klüger als alle Leute vor ihm erscheinen zu wollen. Man muß dabei nur bedauern, daß ein solcher Historiker mit seinem guten Rathe regelmäßig zu spät kommt, da doch aus seinen Deduktionen die Behauptung hervorblickt, daß, wenn Er erst obenauf wäre und etwas zu sagen hätte, die Welt noch einmal von vorne anfangen müßte. So hat man z. B. neuerdings mit einer Miene von großer Gründlichkeit und Klugheit Untersuchungen darüber angestellt, welches wohl die Ursachen der französischen Revolution oder des dreißigjährigen Krieges gewesen

und wie diese Ereignisse noch zu verhindern gewesen wären, wenn dies oder jenes geschehen, und hat dann als solche eine Menge kleinlicher Umstände herborgebracht, wie dort die Leute mehr Geld ausgegeben als eingenommen, oder wie hier die kaiserlichen Räthe aus dem Fenster geworfen u. dgl., was zur Erkenntniß jener Ereignisse helfen soll. Gegen diese Bestrebungen ist zu erwiedern, daß in Wahrheit kleine Dinge nie Großes in der Weltgeschichte hervorzubringen vermögen, daß vielmehr die Ereignisse, welche in derselben Epoche machen, immer schon da sind, noch ehe wir sie bemerken. Große Anstrengungen bleiben in der Geschichte oft vergebens und ohne Früchte, weil die Zeitumstände und die historischen Verhältnisse nicht zur Entwickelung derselben taugen; darum bleibt dennoch das Große groß und behält seinen Werth ungeschmälert, wenn es auch nicht beachtet und vergessen wird; umgekehrt findet mit dem Kleinlichen und Unbedeutenden dasselbe Verhältniß statt, daß es immer klein bleibt, es mag sich noch so sehr aufblasen und an große Erscheinungen anklammern. Man kann von den Geschichtsbegebenheiten überhaupt und von den Epoche machenden insbesondere nicht behaupten, daß sie irgend wann und durch irgend etwas in einem Zeitpunkte plötzlich entstanden seien, wie es die pragmatische Methode voraussetzt; vielmehr darf man annehmen, daß sie alle schon von Anfang an im Schooße der Ereignisse unsichtbar dagewesen; das, was sie für unsere Betrachtung zu Momenten macht, die von den übrigen Thatsachen abgesondert dazustehn scheinen, sind nur äußerliche Beziehungen, mit denen jene Ereignisse aus dem Innern der Geschichte in die Erscheinungswelt eintreten. Der dreißigjährige Krieg war eher da, als die Kaiserlichen aus dem Fenster geworfen wurden, die französische Revolution hatte begonnen, noch ehe den Leuten das Geld ausging oder die Köpfe abgeschlagen wurden; dies waren blos einzelne, wenn auch dem Menschen sehr nahegehende Erscheinungsweisen jener Ereignisse. Dem Verstande aber, der die Geschichte allein in den Erscheinungen sieht, erscheint es sehr plausibel, daß so große Begebenheiten, wie die obigen, auch mit etwas recht Handgreiflichem, wie Kopfabschlagen oder kein Geld haben, anfangen müssen.

Die zweite Betrachtungsweise der Geschichte, welche uns bei Untersuchung der göttlichen Zwecke besonders angeht, die teleologische, steht schon bei weitem höher als die vorige, sich nur mit den Einzelnheiten der Ereignisse beschäftigende. Woher kommt denn das Interesse, welches wir an dem Laufe der Weltgeschichte nehmen? Doch nicht daher, daß überhaupt so viele verschiedene Menschen an einander gerathen, und die Ereignisse zufälligerweise bunt durch einander laufen? Dies Interesse wäre ein sehr kindisches und der Anblick der Geschichte könnte dann nicht mehr Vergnügen gewähren, als wie etwa die Menge von Mücken, die sich in der Luft balgen. Die pragmatische Methode sucht hier daher ein künstliches Interesse, welches außerhalb des Inhaltes der Ereignisse selbst liegt, die angebliche Unangemessenheit von Ursache und Wirkung, weil sie die andere Seite der Weltgeschichte, die Einheit und Gesetzmäßigkeit, welche sie dem Menschen darzubieten scheint, gänzlich übersieht und daher mit Recht in dem ganzen Zusammenhange derselben nur das Wirken eines Fatalismus anerkennen kann, wenn sie auch zwischen den einzelnen Erscheinungen den Kausalnexus strenge festzuhalten vorgiebt. Die teleologische Weise der Weltbetrachtung, die von vornherein gegen allen Fatalismus in Natur und Geschichte eingenommen, sieht in der letzteren ein weites Feld für das Geltendmachen ihrer Lehre von den Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wesens, sie sieht in der Weltgeschichte nicht blos den zufälligen Zusammenfluß unendlich vieler Individuen mit verschiedenen Interessen, sondern auch den unabweisbaren Einfluß einer höheren Einheit, nach welcher sich die Thatsachen anordnen, und der nicht aus den einzelnen Begebenheiten, wie sie die pragmatische Methode betrachtet, sondern nur aus dem ganzen Verlaufe der Weltgeschichte erkannt werden kann. So bildet sich die erste Anlage einer Philosophie der Geschichte, denn die Philosophie ist eben die Betrachtung der Dinge in ihrem vollständigen Zusammenhange, in einem Systeme und es bleibt der Ruhm der teleologischen Ansicht, zuerst den Gedanken einer solchen Philosophie gefaßt zu haben, weil sie durch Verfolgung ihrer Idee von der historischen Welt als einer Realisation der göttlichen Gesetze zur Auffindung eines allge-

meinen und bleibenden Prinzipes der Weltgeschichte getrieben wurde. Nachdem wir schon früher angedeutet, daß der Zweck, welchen Gott bei Konstituirung jener Gesetze gehabt und der seine Ausführung erst in der Weltgeschichte finden kann, nur eine rein qualitative Veränderung des Menschengeschlechtes zum Grunde hat, oder deutlicher, daß der Zweck jener Gesetze der ist, die Menschen von Einem sittlichen Zustande, in welchem sie am Anfange der Geschichte waren, durch eine große Anzahl von Uebergängen allmählig zu einem bestimmten Anderen fortzuführen, nachdem uns ferner die Erfahrung lehrt, daß die Teleologen diesen Zweck nur ganz allgemein, als etwa den Fortschritt der Menschheit, oder als die Erlösung des Menschengeschlechtes von einem ihr ursprünglich aufgedrungenen Uebel anzugeben vermögen, kommt es uns hauptsächlich darauf an, das Wie der göttlichen Zweckerfüllung näher zu betrachten und das Verhältniß, in welches Gott bei diesem Akte zur Welt tritt, in's Auge zu fassen. Würde durch die Sittengesetze allein und vermöge der Wechselwirkung der Individuen der göttliche Zweck realisirt, so wäre das göttliche Wesen im Verlaufe der Geschichte ganz überflüssig und der Prozeß, durch welchen das Menschengeschlecht von einem ursprünglichen Zustande zu einem andern von Gott beabsichtigten successive hingeleitet wird, ist mit jenen Gesetzen gänzlich in die Macht des Menschen selbst gelegt und Gott kann während dieses ganzen Verlaufes von jenen gesetzlichen Bestimmungen nichts nehmen noch hinzuthun, da er hiedurch immer nur sowohl sein eigenes vorher durchdachtes Werk stören, als auch dem Begriffe des von ihm gegebenen Gesetzes zuwiderhandeln würde. Diese Vorstellung jedoch, von einer Weltgeschichte, welche auf einem Gebiete vorgehen sollte, das außerhalb aller Verbindung mit Gott läge und seinen unmittelbaren Eingriffen nicht zugänglich wäre, erscheint den Teleologen aus vielen Gründen durchaus nicht zuläßig. Man könnte zwar erwiedern, wenn die Menschen mit Nothwendigkeit und nach unveränderlichen Gesetzen ihres Geistes handeln, so wäre es dem göttlichen Wesen ein leichtes gewesen, denselben einen ursprünglichen Zustand zu geben und solche Sittengesetze einzupflanzen, daß er durch Verfolgung des hieraus hervorgehenden Kausal-

nexus die Erreichung des von ihm beabsichtigten Zweckes voraussehen konnte, daher die Menschen nur ihrer gegenseitigen Wechselwirkung zu überlassen brauchte, um sicher zu sein, daß seine Absicht ohne weiteres Eingreifen von seiner Seite durch den Verlauf der Geschichte erreicht würde; allein mit dieser Behauptung wäre zugleich die Freiheit des Menschen, die göttlichen Gesetze zu befolgen oder auch übertreten zu können, gänzlich außer Acht gelassen und die Teleologen hüten sich wohl vor einem solchen Standpunkte, weil die Sittengesetze ihrer Meinung nach von ganz anderer Beschaffenheit als die Naturgesetze sein sollen, indem jene die Eigenthümlichkeit besitzen von den Menschen auch übertreten werden zu können, was bei den Naturgesetzen nie der Fall ist. Um daher nicht auf eine mehr oder weniger atheistische oder fatalistische Hypothese der Geschichtserklärung zu verfallen, bleibt den Teleologen nichts anderes übrig, als die Möglichkeit eines unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Willenskraft anzunehmen, wozu sie auch aus schon oben angedeuteten Gründen getrieben werden, was nichts anderes heißt als zugeben, daß das göttliche Wesen die ursprünglich dem Menschen eingepflanzten Gesetze im Verlaufe der Geschichte aufzuheben und beliebig wieder einzusetzen vermöge, denn da die gegenseitige Wechselwirkung der Individuen allein durch jenen vermöge der angebornen Sittengesetze bewirkten Urzustand der Menschheit bedingt ist, so muß Alles, was wie jene willkührlichen Eingriffe des göttlichen Wesens den nothwendigen Verlauf des Kausalnexus stört auch den Gesetzen, worauf dieser beruht, entgegenstreben, mithin sie momentan aufheben. Beiläufig bemerkt, sehen wir hier als das belebende Prinzip der Geschichte, vom teleologischen Standpunkte aus, dasselbe Faktum, das willkührliche Eingreifen Gottes in den Verlauf eines von ihm selbst eingeführten Kausalnexus, auftreten, welches für das einzelne Individuum das Prinzip der Vergebung bildete und von welchem wir behaupteten, daß es das innere Wesen der christlichen Lehre ausmache. Es entsteht nun die Frage, wie wir uns denn dieses Eingreifen Gottes in den Lauf der Geschichte zu denken haben und hier werden von den Teleologen besonders zwei Ansichten geltend gemacht, welche wir im

Folgenden kurz auseinandersetzen und zeigen wollen, wie sich der Verstand bei der Behauptung beider in Widersprüche verwickelt, welche dem teleologischen Prinzipe gänzlich zuwider laufen, so daß an eine Erkenntniß der Geschichte auf wissenschaftlichem Wege von dieser Seite her nicht gedacht werden kann.

Der Grund der Geschichte kann nirgends anders als in den Individuen gesucht werden, denn von diesen geht jeder Impuls aus, und falls ein Eingreifen eines übernatürlichen Wesens in die Fortentwickelung der Geschichte stattfinden, oder falls jeder Schritt derselben auf diese Weise von außen geleitet werden sollte, so kann diese Wirkungsweise nur so vor sich gehen, daß entweder das göttliche Wesen unmittelbare Ursache jenes Impulses, den das Individuum bisher aus sich selbst der Geschichte mitzutheilen glaubte, ist, sofern dieser Impuls noch innerhalb des Individuums gelegen, — oder die Ursache des göttlichen Einflusses auf den Lauf der menschlichen Dinge in ihrer Gesammtheit besteht darin, daß zwar jener Impuls in dem ersten Stadium seiner Entstehung allein vom Individuum abhängt, wie es auch mit der Erfahrung mehr übereinstimmend erscheint, ohne alle göttliche Wirksamkeit, daß aber, sobald die That des Individuums sich von diesem losgerissen und als ein für sich bestehendes in die Außenwelt getreten, der Mensch mittelst seines Willens keine Macht mehr über jenen Impuls hat, dieser vielmehr nur von einer übernatürlichen Kraft seine weitere Bestimmung erhält. Die erste Ansicht spricht, um es kurz zu sagen, die Behauptung aus, daß den Menschen ihre Thaten von Gott eingegeben werden, die zweite, daß zwar die Menschen aus völliger Freiheit handeln, allein daß der Erfolg ihrer Thaten alsdann, so wie diese das Individuum verlassen haben, nicht dem Kausalnexus der Naturgesetze, sondern der Willkühr eines übernatürlichen Wesens zuzuschreiben ist. Die Teleologen bedenken bei Geltendmachung der ersten Theorie nicht, daß dadurch alle menschliche Willensfreiheit zerstört wird, daß die Zurechnungsfähigkeit des Individuums in Bezug auf seine Thaten gänzlich dadurch aufgehoben ist. Wir wollen durchaus nicht behaupten, daß dies nicht der Fall sein könnte, ohne einen andern Grund

für die menschliche Freiheit aufweisen zu können, als daß diese einmal mit unserer ganzen Vorstellungsweise unzertrennlich verknüpft ist; wir können hier nur entgegnen, daß die Teleologen gewiß *nicht* darauf bestehen werden, eine unmittelbare göttliche Eingebung um den Preis der menschlichen Freiheit zu postuliren, weil sie die letztere schon aus rein moralischen Gründen, welche ihr Standpunkt mit sich bringt, nicht fahren lassen können. Dennoch bietet aber diese Methode der Geschichtserklärung eine so große Bequemlichkeit dar, daß man sie gerne beibehält, ohne ihre Konsequenzen zugeben zu wollen; sie hat aber außerdem vom theoretischen Gesichtspunkte noch ein gewisses moralisches Interesse, welches ihr viele Anhänger gewinnt: mit dem Raisonnement nämlich, daß Alles, was von den Individuen ausgeht, insbesondere alle großen Thaten, ein Werk der göttlichen Eingebung seien, hat der Neid und die Mißgunst kleinlicher Seelen eine willkommene Ausrede und hinreichenden Trost für seine eigne Unbedeutendheit; diese Ansicht sucht die Menschen in Hinsicht ihrer Thaten alle gleich zu stellen oder, wie man sagt, sie alle über einen Kamm zu scheeren, mit dem heuchlerischen Vorgeben, Gott allein die Ehre zu lassen, während hinter dieser anscheinenden Demuth in der That Hochmuth, mit Unwissenheit gepaart, versteckt liegt.

Die zweite Methode geht von der richtigen Ansicht aus, daß die erste Entstehung aller menschlichen Thaten Niemandem anders als dem Individuum beizumessen sei, daß aber dieses, sobald seine Aeußerungen der Außenwelt angehören, keine Macht mehr über dieselben habe, daß vielmehr dann die menschlichen Thaten, wie man sich ausdrückt, von einer höhern Willkühr g e l e n k t werden und diese Lenkung das eigentlich Bewegende in der Geschichte sei. Diese Theorie ist jedoch ja nicht mit der Schicksalsidee der Alten zu verwechseln, obgleich beide viel Aehnlichkeit mit einander haben, denn die Teleologen leugnen die Kausalität der Natur gänzlich, was bei den Alten durchaus nicht der Fall war. Die Alten sahen in dem Schicksale nicht einen bewußten Willen, welcher die Thaten der Menschen zu seinen Absichten beliebig verwenden konnte, sondern die Macht desselben lag ihnen nur in der Unbekanntschaft des

Menschen mit dem Kausalnexus, der aus seinen Thaten hervorgehen kann; die finstere Gewalt des Schicksals bestand ihnen nur in der Unwissenheit des menschlichen Geistes über die Zukunft, sofern sie durch seine eigne Thätigkeit hervorgerufen wurde; die Alten fühlten ihre Ohnmacht, daß sie nicht die Mittel besaßen, den Kausalnexus der geschichtlichen Erscheinungen weiter zu verfolgen, sie ertheilten ihren Göttern daher als Zeichen ihrer Macht die Fähigkeit, das den Menschen vom Kausalnexus durch diese selbst Bestimmte vorher zu wissen, nicht jedoch, wie die Teleologen behaupten, es ihnen willkührlich zu bestimmen. Wenn die Alten von der dem Individuum bestimmten Zukunft sagten: das wissen die Götter, so liegt darin das offene Geständniß, daß es eines intellektuell höher stehenden Wesens als des Menschen bedarf, um die von diesem selbst ins Werk gesetzten Erscheinungen in ihren mannigfachen Windungen und Kollisionen unter der großen Anzahl verschiedener Individuen zu verfolgen, während die Teleologen diese Unwissenheit nicht als eine zufällige, ihrer eignen Natur anhaftende eingestehen, sondern sie lieber als eine **a priori** gesetzte, nothwendige betrachten wollen, was sie nur auf dem Wege erreichen können, daß sie den Kausalnexus in der Geschichte überhaupt leugnen und jedes Ereigniß, sobald es als ein von den Individuen, von denen es ursprünglich ausging, Getrenntes zu Stande kommt, es als solches für die Willensäußerung eines übernatürlichen Wesens anerkennen. Die Kugel, sobald sie den Lauf verlassen, das Wort, wenn es der Zunge entschlüpft ist, kann nicht mehr von dem Individuum, dessen freier Wille diese Thaten hervorbrachte, zurückgenommen werden. Nun könnte sich zwar der Verstand daran machen und die Bewegung der Kugel nach nothwendigen Naturgesetzen berechnen, oder den Einfluß, welchen das gesprochene Wort hat, nach psychologischen Bestimmungen ausfindig machen, um so auf dem einzig möglichen Wege sich eine Kenntniß der Zukunft als auf dem durch die Gegenwart verursachten Kausalnexus beruhend verschaffen; allein damit kommt er nicht weit, denn es fehlt ihm die genaue Kenntniß jener Gesetze, so wie der unzählig vielen Umstände, welche die unmittelbare Wirkung seiner That un-

endlich modifiziren können; diese Unkenntniß bildete eben, sofern sie als solche offen anerkannt wurde, den Grund der Schicksalsidee bei den Alten, während die Teleologen von vornherein gar nicht zugeben, daß das ausgesprochene Wort oder die abgeschossene Kugel nach psychologischen oder Naturgesetzen fortwirkten, sondern daß allem Kausalnexus zuwider nun ein höheres Wesen sich über diese Dinge hermache und durch sie seine Absichten realisire. Diese Ansichten über die Grenzen des Wirkungskreises, welche dem Individuum für alle seine Thaten in der Geschichte gesteckt sind, hängen sehr innig mit den moralischen Begriffen der Völker zusammen. Die Alten, weil sie den Kausalnexus überhaupt nicht in der Geschichte leugneten, daher gewissermaßen das Individuum als Ursache alles dessen, was aus seinen Thaten, wenn auch ohne Absicht erfolgte, anerkannten, konnten auch nicht umhin, den Menschen für Alles dieses, unbeachtet seiner Zurechnungsfähigkeit, verantwortlich zu machen, während es hingegen die hohe Lehre des Christenthums ist, welche dem Individuum an allen seinen Thaten und dem, was daraus hervorgeht, nur in sofern Schuld beimißt, als jenes ursprünglich in seiner Absicht gelegen, worauf wir später noch einmal zurückkommen werden. Diese Unterscheidung hängt auch unstreitig mit der Lehre der Teleologen von der göttlichen Lenkung der menschlichen Thaten zusammen, denn es wäre doch absurd, ein Wesen für Thaten verantwortlich machen zu wollen, welche ein anderes bewußtes Wesen vollbracht hat, indem es sich jenes Individuums in einer sehr unwesentlichen Beziehung, nämlich vielmehr allein seiner Thaten als Mittel hiezu bediente, was jedoch vom Standpunkte der Alten durchaus nicht der Fall ist, da hier nicht im Geringsten noch ein anderes Wesen als eben das handelnde Individuum als theilnehmend an den Thaten des letzteren vorausgesetzt wird.

Beide Ansichten der Teleologen, über die Art und Weise, in welcher man das Eingreifen eines übernatürlichen Wesens in die menschlichen Dinge sich zu denken hat, sind keineswegs geeignet, einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Geschichtsverhältnisse vorzuarbeiten, und in der That lehrt uns die Erfahrung, daß da, wo

eine Auslegung oder Erklärung der Geschichte auf teleologischem Wege versucht worden, nie Eine jener Methoden allein benutzt, sondern vielmehr ein trübes, sich selbst unklares Gemisch beider zum Vorschein gekommen, indem man die Mängel dieser Erklärungsarten dadurch zu verdecken suchte, daß man bei solcher sogenannten philosophischen Geschichtsbetrachtung mehr das Gefühl als den Verstand und die Vernunft des Menschen berücksichtigte. Jede dieser Ansichten muß, wenn sie durchgeführt wird, der Vernunft und Erfahrung geradezu widersprechen, die Eine leugnet die menschliche Freiheit, die Andere den Kausalnexus der psychologischen und Naturerscheinungen, ohne hiefür einen andern Grund aufzuzeigen, als die Unmöglichkeit, sich auf anderem Wege den teleologischen Prozeß vergegenwärtigen zu können; es ist ferner wohl zu beachten, daß beide Methoden das Interesse des Menschen an dem Laufe der Geschichte, welches sie zu befriedigen vorgeben, auf ganz falsche Weise verstanden haben. Dies Interesse nämlich betrifft durchaus nicht allein die Seite des Gefühls, die Empfänglichkeit des Geistes für die Ideen des Schönen und Erhabenen, wenn diese auch das Erste sind, was dem Geiste eine Richtung auf Beobachtung der historischen Begebenheiten geben mußte; um das Große und Erhabene in der Geschichte wahrzunehmen, dazu braucht der Geist keinen Teleologen, der ihm bei jeder Gelegenheit demonstrirt, wie dies und jenes Alles höchst weise und zweckmäßig eingerichtet sei; allein außer diesem rein ästhetischen Interesse an der Geschichte macht sich noch, freilich oft nur sehr schwach, ein Vernunftinteresse oder vielmehr nur die Ahnung desselben erkenntlich, und gerade dieses ist es, welches uns zur Erkenntniß des näheren Zusammenhanges der Begebenheiten treibt, während der Eindruck des Schönen und Erhabenen in Natur und Geschichte uns keinen weiteren *theoretischen* Anstoß giebt. Die Ahnung des Geistes, daß auch die Geschichte wie die Natur *vernünftig* sei, wird durch die teleologischen Behandlungsarten derselben keineswegs zur Gewißheit erhoben, vielmehr sorgen diese nur dafür, das reine Vernunftinteresse an der Geschichte zu ertödten, indem sie ihre Resultate nur auf die Gefühlsrichtung berechnen. Eine solche Bearbei-

tung der Weltgeschichte, welche aus beiden teleologischen Methoden ihr Raisonnement zusammensetzt, kann wohl, indem sie in den Hauptmomenten der Geschichte immer nur, um den Geist von dem Verlangen einer tieferen Erkenntniß abzuhalten, das Sinnliche und den quantitativen Effekt auf das Gemüth vorführt, recht unterhaltend sein, besonders wenn sie, wie etwa die Herder'sche Bearbeitung, mit großem Aufwande von Poesie ausgestattet ist; dann ist sie eben nur ein Kunstwerk ohne Anspruch auf wissenschaftlichen Werth, dessen Stoff, hier die historischen Begebenheiten, eine Nebenrolle spielt; sollen hingegen jene teleologischen Prinzipe auf das Strengste durchgeführt werden und Anspruch machen, das Vernunftinteresse an der Geschichte zu befriedigen, legt sich der Historiker darauf, in jeder unbedeutenden Kleinigkeit den göttlichen Zweck nachzuweisen, so muß eine solche Behandlung bald überaus langweilig und seicht werden. Ganz den entgegengesetzten Weg schlägt der pragmatische Geschichtsforscher ein, indem er, ähnlich wie der empirische Naturforscher, den Einfluß der Begebenheiten auf sein Gemüth bei Seite lassend, der Kraft seines Verstandes aufträgt, Gesetze und konstante Erscheinungen auf empirischem Wege in dem Laufe der Ereignisse nachzuweisen, d. h. er bringt alle Ereignisse, welche die Geschichte aufzuzeigen hat, in Jahreszahlen und Tabellen zusammen, ohne geradezu zu behaupten, daß diese Zusammenstellung nun das Wesen der Geschichte ausmache, sondern vielmehr in der Zuversicht, daß ihm mit der Zeit durch diese minutiöse Behandlung der wichtigsten, wie der unbedeutendsten Begebenheiten die hier thätigen Gesetze und Bestimmungen über die gegenseitige Abhängigkeit der Ereignisse sich offenbaren werden. Diesen teleologischen und empirischen Bestrebungen der Geschichtsforschung, von denen die erstere zwar eine Erkenntniß der Weltgeschichte durch Vernunft behauptet, aber dennoch nur auf seichte Gefühlsergüsse zusammengeschrumpft ist, — diesen steht das wahrhaft philosophische Bemühen gegenüber, mittelst eines Vernunftprinzipes die Geschichte in ihrer Gesammtheit zu begreifen, welches Prinzip sich ebensosehr als durch alle Einzelheiten der Geschichte hindurchgehend erweist. Es ist hier die Hegel'sche Bearbeitung der Weltgeschichte gemeint, deren Ver-

dienst es war, die Geschichte als den Fortschritt des Geistes im Bewußtsein seiner Freiheit zu betrachten, ein Resultat, welches über alle anderen Ideen, die man früher über den Fortgang der geschichtlichen Ereignisse hatte und zum Theil jetzt noch hat, unendlich erhaben ist. Zwar liegt auch schon in den teleologischen Prinzipien und der Behauptung, daß Alles seinen Zweck habe und Alles zum Bessern führe u. dgl., die Ahnung, daß in der Geschichte nichts Unvernünftiges enthalten sei, eben so wie die empirische Forschung und Beschäftigung mit den unbedeutendsten Ereignissen darauf hindeuten will, daß Alles, selbst das scheinbar Verkehrteste, dennoch vernünftig und der theoretischen Betrachtung würdig sei; allein hier wird das Vernünftige nur als ein außerhalb der Geschichte Befindliches angenommen, und es ist ein gleichfalls außerhalb der Welt existirendes Wesen, welches die historische Welt zu jenem Ziele hinführt, wogegen die Lehre Hegel's geltend zu machen sucht, daß das die Geschichte leitende Prinzip nirgends anders als in ihr zu suchen, daß dies eben nur der Eine Geist sei, der durch alle Individuen hindurchgeht und trotz ihrer verschiedenen Interessen den Grund der Einheit ihrer Handlungen bildet, wie ferner, daß dieser Geist nicht zu einem ihm von außenher gegebenem Ziele, sondern nur zu sich selbst fortschreitet. Hiebei ist zu bemerken, daß die Ausführung und Durchführung jenes von Hegel aufgestellten historischen Prinzips weniger in seiner Philosophie der Geschichte zu suchen sei, welche als ein Glied des Systems noch zu sehr von dessen Formalismus beherrscht wird, sondern vielmehr in der Phänomenologie des Geistes, in dem Werke, welches die Idee von der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Wirklichen, unabhängig von allem Formalismus des Systems, am reinsten ausgesprochen enthält, und den Menschen allein als die Seele der Weltgeschichte erscheinen läßt.

Nachdem wir die Bedeutungslosigkeit der teleologischen Theorieen für die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte nachgewiesen, können wir dennoch nicht umhin, die aus jenem Standpunkte nothwendig hervorgehenden religiösen Momente, d. h. Be-

stimmungen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt durch seine zweckgemäße Wirksamkeit ins Auge zu fassen. Gott stellt sich dem Verstande zuerst als ein Wesen dar, welches nicht nur der Natur und dem menschlichen Geiste Gesetze gegeben, sondern die letzteren auch aufrecht zu erhalten und ihre Uebertretung zu bestrafen im Stande ist, wozu aber wesentlich Urtheilskraft und Wille erfordert ist, was der Verstand so ausdrückt, daß Gott ein Geist sei, der außer und über der Welt, erhaben über Zeit und Raum existirt. Ferner würde aber Gott, wenn es nur sein Geschäft gewesen, ursprünglich den Naturwesen Gesetze einzupflanzen, nach welchen diese alsdann für sich fortwirkten, keine weitere Verbindung mit der Welt einzugehen brauchen; dies scheint in Bezug auf die Naturgesetze allerdings der Fall zu sein (den einzigen Ausnahmefall werden wir später noch betrachten), allein hinsichtlich der Sittengesetze glaubt der Verstand annehmen zu müssen, daß wegen der durch die menschliche Freiheit möglich gemachten Uebertretung derselben und ihrer Folgen eine willkührliche Aufhebung derselben von Seiten Gottes erforderlich sei, welche Thätigkeit des göttlichen Wesens nicht ohne eine fortwährende Verbindung mit der Welt denkbar ist. Wie hat man sich nun diese Verbindung zweier einander geradezu entgegengesetzter Wesen, eines Geistes und einer Körperwelt, zu denken? Um sich diese Vereinigung zu vergegenwärtigen, hat der Verstand nur ein einziges Mittel, nämlich ein Analogon, welches sich im Menschen vorfindet. Im Menschen sind zwei solche entgegengesetzte Attribute, wie Geist und Körper, nämlich Leib und Seele, vereinigt; nur einen ähnlichen Zusammenhang zwischen dem göttlichen Geiste und der Körperwelt vermag der Verstand zu statuiren; alles was er daher von dem mit doppelter Natur ausgestatteten göttlichen Wesen noch ferner behaupten kann, darf nur vermöge jenes Analogons der göttlichen Natur, also auf menschliche Weise, d. h. anthropomorphistisch von ihm ausgesagt werden, denn dieses Bild allein ist im Stande, ihm eine Vorstellung von der zwiefachen Natur des höchsten Wesens zu verschaffen, es müssen sich daher auch alle anderen Aussagen von demselben auf jenes Bild stützen, durch dasselbe hin-

durchgehn. Zuerst hüten sich nun die Teleologen wohl, diese das göttliche Wesen konstituirende Verbindung von Geist und Körperwelt, als eine an sich gesetzte, von Anfang an nothwendige zu betrachten, indem dies leicht so verstanden werden könnte, daß das geistige Moment, anstatt die Körperwelt unter seiner Gewalt zu haben, nur eine nothwendige und unzertrennliche Seite an dem Begriffe der Letzteren bilde, oder, wie man sagt, daß der göttliche Geist der Welt immanent sei; vielmehr sind sie sehr darauf bedacht, jene Vereinigung des Geistes mit der Welt als eine momentane, aufzuhebende und der Willkühr des Ersteren unterworfene zu betrachten, d. h. sie sprechen die Transcendenz Gottes aus. Diese Unterscheidungen haben ein großes, bisher wenig beachtetes Gewicht für die teleologischen Ansichten.

Die Immanenz Gottes in der Welt läßt ersteren als in die selbstständige Fortentwickelung der Naturwesen mit hineingerissen und durch diese erst zu Stande gekommen erscheinen; nach dieser Theorie kann die Welt nur als ein in sich Vernünftiges, für sich Bestehendes, welches keinen Grund außer sich hat, begriffen werden, wo hingegen die Transcendenz Gottes die Welt nur als ein zufälliges Produkt seines Willens, als eine Schöpfung, ohne welche das göttliche Wesen ebensogut existiren könnte, erscheinen läßt. Nun kann aber aus früheren Gründen eine Weltschöpfung von einem vor ihr und außer ihr existirendem Wesen vom Verstande nicht anders als nach dem Prinzipe der Zweckmäßigkeit vorgestellt werden, ebenso wie eine Entstehung und Entwickelung der Welt aus eigner Kraft und eignen Gesetzen ohne Hülfe eines selbstbewußten Wesens nur aus dem Prinzipe der Nothwendigkeit und Vernunft begriffen werden kann. Was also Transcendenz und Immanenz in Bezug auf Gott allein bedeuten, dasselbe wird durch Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit hinsichtlich der Naturwesen, für sich betrachtet, ausgedrückt. Transcendenz und Zweckmäßigkeit der Welt — Immanenz und Nothwendigkeit derselben, stehen als für unseren Verstand unzertrennliche Begriffe einander gegenüber. Die Ansicht von der Immanenz Gottes in der Welt hat das Eigenthümliche, daß sie allein dem Bedürfnisse einer spe-

kulativen Weltbetrachtung zu genügen scheint, weil hier ein jeder Fortschritt der Erkenntniß als ein nothwendiger erscheinen muß, während zwar die Transcendenz Gottes dem Verstande eine oberflächliche Befriedigung bei allen Phänomenen ohne alle wissenschaftliche Arbeit gewährt, dafür aber auch den Stachel des Zweifels in ihm zurückläßt, der nur durch das Bewußtsein der Unbedingtheit und Nothwendigkeit in aller Erkenntniß und der Unabhängigkeit von der Willkühr eines höchsten Willens entfernt werden kann. Indem wir die Beurtheilung der ersteren Ansicht als durchaus nicht hieher gehörend übergehen, bleibt uns noch übrig, einige auf das teleologische Bewußtsein bezügliche Punkte aus der Theorie von der Transcendenz des göttlichen Wesens näher zu beleuchten.

Die Verbindung eines geistigen Wesens mit einem Körper in der Art, daß diese Vereinigung gänzlich in der Macht des Ersteren steht und von ihm ebenso wieder aufgelöst werden kann, so daß der Körper nur als ein zufälliges Medium des Geistes erscheint, durch welches dieser sich offenbart — eine solche Verbindung nennen wir eine Person. Schon die Etymologie des Wortes deutet an, daß an diesem Doppelwesen der Geist das Höhere, der Körper das Untergeordnete ist, ohne welches jener, wie der Verstand glaubt, ebenfalls existiren könnte. Diese Kategorie der Person muß daher eine sehr passende Bezeichnung für die Natur des göttlichen Wesens sein, da die Merkmale desselben mit jenem Begriffe genau übereinstimmen. Aus diesem Grunde pflegt man die Theorie vom transcendenten Gotte auch mit der Lehre von der Persönlichkeit Gottes zu identifiziren. Die Persönlichkeit ist ein Begriff, welchen der Verstand nur von der Analogie der menschlichen Natur hergenommen hat und es trifft hier wiederum das schon früher angedeutete Faktum ein, daß alle Attribute, die der Verstand dem göttlichen Wesen beilegt, insofern sie sich auf seine gedoppelte Natur beziehen, nur in der Art an dem göttlichen Wesen qualitativ gedacht werden können, als ob sie von einem Menschen ausgesagt würden, aus dem Grunde, weil der Mensch die einzige für den Verstand der Vorstellung fähige Verbindung von Geist und Körper ist. Daß die Bezeich-

nung als Persönlichkeit so gut zu den früheren Bestimmungen des göttlichen Wesens paßt, rührt ebenfalls nur daher, daß die letzteren, wie Urtheilskraft, Willenskraft, dem Verstande unbewußt, in der alleinigen Form, in der sie am Menschen auftreten, auf Gott übertragen werden mußten, weil diese Bestimmungen sich schon auf die gedoppelte Natur des göttlichen Wesens beziehen, welches der Verstand sich nur unter dem Bilde der menschlichen Persönlichkeit denken kann.

Der Gegensatz der Ansichten von der Transcendenz und Immanenz Gottes wird daher auch mit dem der Persönlichkeit und Substantialität des göttlichen Wesens identifizirt, denn außer der Form der Persönlichkeit ist noch die Substantialität eine der Immanenz entsprechende Vereinigung eines geistigen Wesens mit einem körperlichen, doch so, daß beide nicht als zufällig oder durch Willkühr mit einander verbundene, sondern als von Anfang an nothwendig zu einander gehörende, unzertrennliche, daher identische, betrachtet werden und ihre Entzweiung nur eine subjektive, dem nachdenkenden Verstande zuzurechnende ist.

Auf diesem Hintergrunde der Persönlichkeit entstehen nun dem göttlichen Wesen zahlreiche Attribute oder Eigenschaften, deren genauere Auseinandersetzung hier zu weit führen und ohne wissenschaftlichen Nutzen sein würde. Es genüge zu bemerken, daß einerseits der Inhalt dieser Attribute aus der Bestimmung des göttlichen Wesens als Begründer des Sittengesetzes, woher auch seine Persönlichkeit genommen wurde, wie aus seiner Eigenthümlichkeit dieselben Gesetze in einzelnen Fällen nach Willkühr wieder aufzuheben und dabei dennoch das betreffende Individuum besonders zu berücksichtigen, entstanden ist, — andererseits, daß die Form der göttlichen Eigenschaften nach den früher angegebenen Grundsätzen nur diejenige sein kann, in welcher dieselben Bestimmungen am Menschen auftreten. Gott können durchaus keine andere Eigenschaften beigelegt werden, als die dem Menschen zukommen und wiederum kann jede der letzteren, je nachdem es die früheren allgemeinen Bestimmungen des göttlichen Wesens erfordern

(welche von seiner Persönlichkeit ganz abstrahirten.) als Eigenschaft Gottes bestimmt werden.

Die Attribute Gottes, welche aus seiner Thätigkeit als Begründer des Sittengesetzes hervorgehen, können nur dieselben sein, als die aus seiner Bestimmung als Gesetzgeber der Natur entstandenen, denn die Form beider Arten von Gesetze ist noch dieselbe, die allgemeinen Attribute der Macht und der Herrschaft über Raum und Zeit. Zum Träger dieser Eigenschaften bedarf es noch keiner Persönlichkeit, weil hier keine Urtheilskraft als der göttlichen Thätigkeit vorhergehend gefordert wird, es bedarf hier nur einer substantiellen Kraft; aber schon die Bestimmung des Sittengesetzes als eines der Uebertretung fähigen giebt diesem eine dem Naturgesetze widersprechende Stellung; während das Naturgesetz sich durch seine eigene Macht erhält, kann das Sittengesetz nur durch die die Uebertretung desselben begleitende Strafe aufrecht erhalten werden; hieraus geht für die strafende Macht die Forderung der Urtheilskraft und weiter der Persönlichkeit hervor, was die Bestimmungen des alttestamentlichen Gottes, als Herrn und gerechten Richter über die Thaten der Menschen bildet. Aber die Lehre des Christenthums, daß eine Aufhebung des Sittengesetzes stattfindet, welche nicht bloß der Willkühr des göttlichen Wesens beizumessen ist, sondern ihren Grund wesentlich im Bewußtsein des betreffenden Individuums hat, — diese Bestimmung ruft eine Reihe von Attributen des göttlichen Wesens hervor, welche dieses seiner früheren Bedeutung geradezu gegenüberstellen, indem sie den Gott der Macht und Willkühr als einen Gott der Liebe und Gnade erscheinen lassen, welche letztere Bestimmungen ein nothwendiges Resultat der christlichen Dogmen von der Vergebung sind. Hiedurch sind aber allmählig dem göttlichen Wesen alle Eigenschaften beigelegt worden, welche mit dem Begriffe der Persönlichkeit überhaupt verträglich waren d. h. alle die, welche an der Person des Menschen wahrgenommen werden können, soweit sie sich auf eine Begründung oder Aufhebung des Sittengesetzes beziehen; der mosaische Gott mit seiner strengen Verstandesthätigkeit des Gesetzgebens und Richtens steht dem Menschen zu fern; erst der Gott, der mit

der Gerechtigkeit und dem Richteramte dennoch die Gnade, wie sie dem Individuum angemessen erscheint, zu verbinden weiß, der den Menschen verheißen, „daß Allen geholfen werde," dieser allein kann als der Gott, der völlig Mensch geworden, bezeichnet werden; er wird die Menschen nicht mehr nach ihren äußeren Thaten richten, sondern als mit ihnen Gleiches fühlend auch ihr Inneres in Betracht ziehen. Die Geschichte ist allerdings ein Fortschritt zur Freiheit und Befreiung des Geistes; dies möchte insbesondere von der Geschichte der Religionen gelten, deren Entstehung überall in dem Streben der Menschen, sich von der Masse der ihnen unbewußt und gewaltsam durch die Erfahrung und das Leben aufgedrängten gesetzlichen Bestimmungen als solcher zu befreien, ihren Grund hatte, indem sie versuchten, dieselben aus der Form eines ihnen willkührlich Eingepflanzten in die eines in der menschlichen Natur selbst Begründeten zu übertragen. In diesem Streben ist durch die Lehre des Christenthums von der Vergebung der bedeutendste Schritt gethan worden, indem sie verkündete, daß einerseits die Uebertretung des Sittengesetzes durch die äußere Handlung des Individuums keine wahre Uebertretung ist, wenn sie nicht von dem vollen Bewußtsein über diese That und deren unvermeidliche Folgen durch die Erkenntniß der daraus hervorgehenden Strafe begleitet ist — und daß andererseits für das Individuum, welches wirklich dieses Bewußtsein hat und dennoch das göttliche Gebot übertritt, die Folgen desselben nicht mehr die Bedeutung der Strafe haben, sondern nur als die Manifestation seines eignen Willens angesehen werden können. Die Alten waren weit davon entfernt, das Wissen des Menschen um seine Thaten als ein wesentliches Moment der letzteren selbst und ihres Werthes anzuerkennen; sie kannten nicht den Unterschied der Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit, der nach der christlichen Ansicht allein über die Folgen der menschlichen Handlungen, so weit jene von einer höheren Macht abhängen, entscheidet; darum galt ihnen nur das äußere Faktum, nicht die Ursache, die es herbeiführte und so war das Wohl des Individuums in die Hand des Schicksals gelegt. Dies ist die reine praktische und moralische Seite des Christenthums; seine theo-

retische Seite hat für uns einen noch größeren Werth, indem sie uns zu einer richtigen Erkenntniß des Ursprunges des Sittengesetzes führt, als eines solchen, dessen Gültigkeit vom Menschen allein statuirt und aufgehoben werden kann, denn wenn er es mit dem vollen Bewußtsein seiner Folgen übertritt (und nur eine solche Uebertretung kann nach der Lehre des Christenthums stattfinden), so gehen diese Folgen und mithin auch das ganze Gesetz, welches durch dieselben vorausgesetzt wird, aus seinem Willen hervor und sind mithin nicht mehr ein von Außen an ihn herangebrachtes; es ist leicht zu sehn, daß dieser letztere Standpunkt, welchen das Sittengesetz durch die christliche Lehre erhält, auch eine bedeutende Rückwirkung auf jenes höchste Wesen, welches der Verstand ja allein zur Erklärung des Sittengesetzes postulirte, ausüben muß. Diese Andeutungen zu einer tieferen Erkenntniß der christlichen Lehre als dies vom teleologischen Standpunkte aus geschehen kann, mögen für eine Kritik der transcendenten Religionsform genügen. Der Verstand, weit entfernt in dem Christenthume eine Befreiung seines religiösen Bewußtseins von dem Drucke einer Masse von empirischen Bestimmungen zu finden, sieht darin nur neue Satzungen, neue Vorurtheile; denn die Lehre von der göttlichen Vergebung zerspaltet sich, wenn sie nicht von der objektiv-philosophischen Seite, welche sie für den Menschen hat, sondern allein die Veränderung, welche sie in der Thätigkeit des göttlichen Wesens hervorbringt, betrachtet wird, in eine Menge neuer Attribute und einzelner Lehren, welche von dem Verstande als jener ursprünglichen Lehre gleichstehend und daneben geltend aufgefaßt werden. So entsteht die göttliche Persönlichkeit mit einer Menge von Attributen, welche alle nur von der menschlichen Persönlichkeit hergenommen werden konnten, daher das göttliche Wesen immer dem menschlichen näher führen müssen, so daß sie endlich im Mensch gewordenen Gotte zusammenfallen. Die qualitative Form der göttlichen Eigenschaften muß nach oben angeführten Gründen gänzlich mit der der menschlichen übereinstimmen, in Gott kann kein anderes Attribut Statt haben, als welches sich nicht schon am Menschen findet und von Diesem auf Jenen übertragen;

sollen daher Gott und Mensch dennoch verschieden sein (und dies muß der Verstand wegen der behaupteten Transcendenz Gottes festhalten), so kann die Verschiedenheit jener Attribute in beiden Wesen nur eine quantitative sein, d. h. die einzelnen Attribute Gottes werden in die Unendlichkeit ausgedehnt, während sie am Menschen nur endliche Geltung haben und so wird die Kategorie der Quantität auf Eigenschaften angewendet, die ganz außerhalb aller quantitativen Bestimmungsfähigkeit liegen. Dadurch entsteht nothwendig ein göttliches Wesen mit einer Menge sich zum Theil widersprechender Eigenschaften, eine sogenannte Definition Gottes, welche höchstens in den Katechismus eines Glaubens gehört, der durch solche nichtssagende Bestimmungen seine eigne Leere zu verdecken sucht.

Unter den Lehren, aus welchen das Christenthum bestehen soll, hat für uns hauptsächlich die von den Wundern besonderes Interesse, indem sie die Aeußerung der göttlichen zweckgemäßen Thätigkeit ausspricht, insofern sie die Naturwesen als Mittel nicht zu einem Naturzwecke, sondern zur Vollführung einer im Gebiete des menschlichen Geistes liegenden Absicht benutzt. Wir haben bei Betrachtung der Naturzwecke gesehen, daß die letzteren ungeachtet des Bestehens von Naturgesetzen, die unveränderlich sind, wohl vollführt werden können und haben sogar gezeigt, daß sie, wie auch jene Gesetze eingerichtet sein mögen, immer vollführt werden müssen; in der Natur und ihren angeblichen Zwecken, in dem Ziele, welchem die Gesammtheit der Naturwesen entgegenstreben soll, liegt durchaus kein Grund zu vermuthen, daß die Naturgesetze, ähnlich wie die Sittengesetze, einer willkührlichen Aufhebung selbst von Seiten des Wesens, dessen zweckgemäße Thätigkeit jene Gesetze konstituirt, fähig seien; ein solches Phänomen würde ebenfalls unsern ganzen bisherigen Begriff von dem Wesen eines Naturgesetzes zerstören. Es könnte aber dennoch sein, daß das höchste Wesen, wenn es auch nie daran denken dürfte, die einmal gefaßten Naturzwecke durch Aufhebung der Naturgesetze zu verändern (da dies nur eine Mangelhaftigkeit seiner früheren schöpferischen Thätigkeii darthun würde), dennoch die Absicht haben könnte, sich eines solchen Ausnahmefalls zur Realisirung eines dem Naturgebiete

ganz ferne liegenden Zweckes zu bedienen, wie es mit den historischen Zwecken der Fall ist, welche sich wesentlich nur in der Sphäre des geistigen Lebens bewegen, aber doch nicht umhin können, auch nach einer ganz äußerlichen Seite mit den Naturgesetzen in Berührung zu kommen. Die Gestalten, deren lebendige Wechselwirkung uns die Geschichte vorführt, sind zwar geistige Wesen; aber eben zum Begriffe dieser allgemeinen intellektuellen Gestaltungen gehört es, daß sie nicht unmittelbar auf einander wirken können, sondern hiezu eines vermittelnden, wenn auch ihrer Natur gerade entgegengesetzten Wesens, der den Naturgesetzen unterworfenen Materie, bedürfen, durch welches Medium also wohl eine Rückwirkung auf jene geistigen Kräfte selbst denkbar ist. Der Mensch wird in seinen Unternehmungen, selbst wenn sie sich auf einem rein geistigen Gebiete bewegen, vielfach beschränkt durch geographische und klimatische Verhältnisse, weil ja fortwährend eine ihm in ihren Gründen noch unbekannte Abhängigkeit seines Seelenlebens von den Einflüssen und Zuständen seines Körpers stattfindet. Von solchen regelmäßig wiederkehrenden Störungen seines geistigen Lebens, wie sie durch die Abwechslung der Jahreszeiten und durch das Klima und die Natur des Landes, in welchem er lebt, hervorgerufen werden, weiß er, eben aus ihrer Regelmäßigkeit, daß sie nach zum Theil ihm bekannten nothwendigen Gesetzen vor sich gehen, er kann ihre Wiederkehr vorausbestimmen und dadurch ihren widerwärtigen Einfluß auf seine geistige Thätigkeit beseitigen; es ist also kein Grund vorhanden, hier auf einen göttlichen Zweck zu verfallen, der in der intellektuellen Sphäre durch solche Abwechslung der Naturverhältnisse hervorgebracht würde. Aber außer diesen regelmäßigen Naturveränderungen giebt es noch andere, welche scheinbar dem Laufe jener und der Gesetzmäßigkeit überhaupt widersprechen, als Stürme, Erdbeben, Mißwachs und dergleichen, welche dem Menschen, je mehr er sich auf die Regelmäßigkeit der sonstigen Naturerscheinungen verläßt, eine desto widerwärtigere, oft auch erfreuliche Wendung seiner Unternehmungen selbst auf einem der Natursphäre anscheinend ganz fern liegendem Gebiete des intellektuellen historischen Verkehrs der Individuen

verursachen. Die Geschichte bietet von diesem Einflusse unerwarteter Naturerscheinungen auf den Lauf der Begebenheiten Beispiele genug dar. Indem der Verstand an einem solchen Phänomene allein die subjektive Seite, den Einfluß auf seine geistigen Interessen auffaßt (ohne welchen er vielleicht den veränderten Gang der Natur gar nicht bemerken würde) — indem ihm ferner eben wegen der Seltenheit solcher Erscheinungen ein Erklärungsgrund mangelt, weil sie eben den bisherigen gesetzmäßigen Lauf unterbrechen und daher vom Kausalnexus isolirt dastehen; — so kommt er auf den Gedanken, daß hier eine unmittelbare göttliche Einwirkung ohne Kausalnexus und den Naturgesetzen entgegen zum Behufe eines Zweckes stattfinde, welcher aber kein Naturzweck sein kann, da diese allemal auf gesetzmäßigem Wege erreicht werden müssen, also nur die Voraussetzung eines ethischen oder historischen Zweckes, der durch den Zusammenhang der Natur mit dem menschlichen Geiste realisirt werden soll, übrig bleibt. Würde der Verstand jene abnormen Phänomene mit Ruhe beobachten, so würde er bald wahrnehmen, daß sie eben so regelmäßig wie alle anderen wiederkehren, ja er würde finden, daß sie sich auch nur durch Naturgesetze sehr wohl erklären lassen, daß sie allerdings auch im Kausalnexus der Erscheinungen stehen, daß sie zum Theil ihren Grund nur in der erhöhten Thätigkeit jener Naturkräfte haben, welche die bisher beobachtete Regelmäßigkeit der Erscheinungen bildeten. Er hütet sich daher wohl, solche Phänomene, von denen er weiß, daß sie öfter wiederkehren, geradezu für Wunder auszugeben, denn diese öftere Wiederkehr ist es gerade, welche die Gesetzmäßigkeit und den Kausalnexus der Naturerscheinungen offenbart. Als Wunder kann der Verstand nur die Vorgänge erklären, in denen der Einfluß der Phänomene auf den menschlichen Geist auf eine in ihrer Art Einzige, nie wiederkehrende Weise der Verknüpfung von Naturerscheinungen, die zugleich den bekannten Naturgesetzen widersprechen mag, zu Stande gebracht ist. Von dieser Art sind vorzugsweise die Wunder in den biblischen Erzählungen. Die sogenannte Aufklärung macht sich nun über diese Geschichten her und denkt damit fertig zu sein, wenn sie behauptet, daß in den dort

erzählten Vorgängen dennoch ein Kausalnexus stattfinde, wenn dieser auch mit Hülfe von Naturgesetzen und Kräften stattfinden, die uns noch unbekannt sind und Erscheinungen hervorzurufen vermögen, welche die Wirkung anderer und bekannterer alltäglicher Naturkräfte paralysiren; dies ist die natürliche Erklärungsweise der Wunder und der Wunderthäter wird hierin von den Physikern als eine Art Taschenspieler dargestellt, der unter dem Vorwande einer ceremoniellen Manipulation allerlei chemische und physikalische Agentien im Aermel stecken hat, welche in Wahrheit jene Vorgänge dennoch durch Kausalnexus bewirken, etwa in der Art, wie wir durch das Experiment physikalische und physiologische Prozesse in einer von ihrem gewöhnlichen Auftreten in der Natur mannigfach abweichenden Weise modificiren können; solchen Erklärungen sieht man die Angst an, in die Aufeinanderfolge der das Wunder konstituirenden Vorgänge doch ja den Kausalnexus hineinzubringen, welchen sie dann gewöhnlich als in irgend einer Manipulation des Wunderthäters, wie z. B. das Handauflegen, versteckt enthalten glauben, was jedoch eine ganz falsche Betrachtungsweise dieses Gegenstandes ist. Das Handauflegen und dergleichen wird sowohl von den Wunderthätern als von den Wundergläubigen für nichts anderes als für ein Symbol ausgegeben, welches nur die Thätigkeit und den Einfluß der wunderthuenden Kraft auf die Erscheinungen vergegenwärtigen soll, nicht aber für das Mittel, welches zwei verschiedene Naturzustände durch den Kausalnexus verbindet. So dumm konnten doch die Leute, welche Wunder sahen, nicht gewesen sein, daß sie nicht von selbst auf eine physikalische Erklärung durch Annahme ihnen bisher unbekannter Naturkräfte, welche durch jene Manipulation erregt worden, kommen konnten; es muß ihnen also diese Erklärungsweise nicht genügt haben, denn die Erzählungen der Wunder verwahren sich ausdrücklich gegen die Einschiebung eines Kausalnexus. Nicht durch das Auflegen der Hände sind die Kranken geheilt worden, sondern vielmehr ohne alle materielle Vermittelung durch die Willenskraft der wirkenden Person allein; jener Akt war nur ein Symbol für diese geistige Thätigkeit. Der Umstand, daß die-

jenigen, welche an Wunder glauben, durch keine sogenannte natürliche Erklärung, sie mag noch so einfach sein, überzeugt werden können, zeigt an, daß es nicht diese objektiven Fakta, die einzelnen Wunder sind, welche Ursache zum Wunderglauben gegeben, sondern daß diese nur äußere Haltpunkte für einen den Menschen innewohnenden Hang zu einem solchen Glauben bilden, daß also nicht jene Fakta, sondern vielmehr diese subjektive Richtung des menschlichen Verstandes das zu lösende Problem bildet. Warum könnte sonst der Mensch nicht mit jenen zum Theil ganz annehmbaren Erklärungen zufrieden sein? warum kommt er wieder auf die Frage zurück: Wenn nun aber doch Wunder möglich wären? Von jenen durch die Tradition mitgetheilten Wundern wird er nicht hiezu angeregt, nicht von diesen oder jenen einzelnen Geschichten, sondern es ist die Idee des Wunders überhaupt, welcher er nicht entfliehn kann und deren Ursprung nachzuweisen ist. Jene überlieferten Erzählungen sind ganz gewöhnliche Stückchen und man kann von ihnen fest überzeugt sein, daß es damit dieselbe Bewandniß hat, wie mit den noch heut zu Tage in Rom und andern auserwählten Orten sich ereignenden Wundern, daß man zu ihrem Verständniß sich noch gar nicht bis in die Chemie und Physik zu versteigen, sondern nur seine fünf gesunden Sinne beisammenzuhalten braucht. Obige Erzählungen gaben nur in jener Zeit dem in dieser Richtung thätigen Verstande eine willkommene Stütze. Mit der natürlichen Erklärung der Wunder wird dem Glauben daran durchaus nicht geholfen, denn er behauptet eben von vornherein, daß es Thatsachen giebt, die sich gar nicht erklären lassen, d. h. bei welchen zwischen den verschiedenen Phänomenen sich gar kein Kausalnexus hineinschieben läßt und diese nennt er Wunder. Wenn man nur annimmt, daß ein Wunder sich einstens möglicherweise erklären lassen werde, so ist es schon kein Wunder mehr. Der Begriff des Wunders enthält schon das Gegentheil aller Erkärung in sich, indem bei einer solchen immer Kausalnexus die verschiedenen Phänomene verbinden soll, während sich die Erzählung des Wunders von vornherein denselben verbittet. Was zu erklären ist, ist nur dies, warum denn, und wie der

Verstand dazu kommt, die Möglichkeit, daß es zusammenhängende Phänomene gebe, welche ihren Zusammenhang doch nicht dem Kausalnexus verdanken, nicht abweisen zu können. Ein anderes bei den Wundern in Betracht kommendes, bisher gar nicht beachtetes Moment ist die Zeit. In dem Wunder werden zwei Naturzustände dargestellt, z. B. Wasser und Wein, Kranksein und Gesundsein, in deren Uebergange ohne Kausalnexus in einander eben das Wunder besteht. Wir können auch wohl Wasser in Wein, Krankheit in Gesundheit verwandeln, aber nie ohne die Hülfe der Zeit, während das Wunder ausdrücklich diesen Uebergang plötzlich geschehen läßt; so daß in dem einen Augenblicke das Wasser Wasser, und in demselben Momente das Wasser Wein war. Hätten die Leute gesehen, wie das Wasser allmählig in Wein, die Krankheit allmählig in Gesundheit überging; hätten sie bemerkt, daß zwischen dem Zustande Wasser und dem Zustande Wein, zwischen dem Zustande Krankheit und dem Zustande Gesundheit nur irgend eine angebbare Zeit verflossen wäre, — dann hätten sie nie an Wunder geglaubt. Zeit ist unumgängliches Erforderniß alles Kausalnexus; wir können wohl zusammenhängende sinnlich unterscheidbare Naturzustände aufweisen, wie beim Licht, Elektrizität, Magnetismus, zu deren Uebergange in einander nur ein Minimum von Zeit erforderlich ist, aber immer ist Zeit dabei im Spiele. Auf welche Weise dieser merkwürdige Zusammenhang von Zeit und Kausalnexus sich bildet, ob er darin besteht, daß die Zeit nur die Form sei, unter welcher unser Verstand den im Raume vor sich gehenden Kausalnexus anschaut, kann hier nicht weiter besprochen werden.

Der von den Erzählungen der Wunder angegebene Mangel alles Zeitverflusses zwischen den sinnlichen wahrnehmbaren Vorgängen beruht also nur auf der hier zu Grunde liegenden Abwesenheit alles Kausalnexus zwischen ebendenselben und die einzige Erklärungsart, welche man bei Gelegenheit der Wunder anwenden kann, ist die, daß man nachweist, wie denn der Verstand darauf kommt, sich die Möglichkeit von Thatsachen vorzustellen, welche von vornherein unerklärlich für ihn sind, d. h. welche durch

keinen Kausalnexus vermittelt werden sollen. Der Grund hievon liegt allein in der Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes, und wo man diese zugiebt, ist auch die Forderung solcher Thatsachen unumgänglich vorhanden. Die Verbindung eines von der objektiven Welt gänzlich verschiedenen geistigen Wesens mit eben dieser Welt, also die Vereinigung zweier entgegengesetzter Dinge, wie es die Idee der Persönlichkeit verlangt, — darin liegt ja schon die Aufhebung alles Kausalnexus. Zwei absolut entgegengesetzte Wesen können doch nicht auf einander durch Kausalnexus wirken, denn das Wesen des Verhältnisses von Ursache und Wirkung ist eben dieses, daß im Grunde Beide dasselbe sind. Die Ursache besteht eben nur darin, daß sie wirkt und die Wirkung darin, daß in ihr die Ursache als Erscheinung sich manifestirt. Die Vereinigung beider entgegengesetzter Wesen, wie der göttliche Geist und die Welt, was so viel heißt, daß sie aufeinander ohne Kausalnexus wirken, — eine solche Vereinigung zu behaupten kann daher doch wohl keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen; daß dies dennoch der Fall ist, läßt sich nur aus dem Ursprunge der Idee von der Persönlichkeit Gottes erklären und wir haben allerdings oben nachgewiesen, daß die einzige Form, in welcher der Verstand sich eine Verbindung von Geist und Materie vorzustellen vermag, die der Persönlichkeit sei, welche der Mensch aus seinem eigenen Wesen nimmt. Der Mensch selbst, so lange er seine Seele als ein vom Körper absolut verschiedenes Wesen betrachtet, wie es die transcendentale Psychologie thut, ist eine solche Verbindung von zwei entgegengesetzten Wesen, worunter er versteht, daß die Seele auf den Körper ohne Kausalnexus einwirkt. Eben dieselbe Form der Vereinigung, so lange er sie für seine eigne Natur geltend macht, muß er auch auf die göttliche Natur übertragen, weil ihm die Erfahrung keine andere Form darbietet. Wie seine Seele auf seinen Körper einwirkt, kann er nie erklären wollen, denn bei einem solchen Beginnen würde er doch genöthigt sein, einen Kausalnexus unterzulegen, wozu wiederum erforderlich wäre, daß er Seele und Körper nicht als etwas absolut Unterschiedenes, sondern vielmehr als Ein und Dasselbe betrachtete.

Wir können uns hier nicht weiter auf psychologische Probleme einlassen; es ist genug zu wissen, daß das von dem Verstande der göttlichen Persönlichkeit beigelegte Attribut der Wunderthätigkeit eine für ihn nicht zu vermeidende nothwendige Folgerung aus eben diesem Begriffe oder Vorstellung der Persönlichkeit ist, welche im Grunde wiederum nur auf das transcendentale Verhältniß des menschlichen Geistes zu seinem Körper zurückzuführen ist. Die Wunderthätigkeit der göttlichen Persönlichkeit beschränkt sich daher, wie leicht einzusehen, von diesem rein theistischen Standpunkte aus nicht allein auf jene einzelnen von der Geschichte überlieferten Fakta, sondern es muß die ganze Wirksamkeit derselben, durch welche sie ihre Zwecke im Bereiche des geistigen Lebens vermöge materieller Mittel realisirt, eine wunderbare und unbegreifliche d. h. eben dem Kausalnexus unzugängliche sein. Die teleologische oben besprochene Betrachtungsweise der Geschichte, nach welcher die Gottheit die menschlichen Dinge lenkt, was offenbar nicht anders als durch den unmittelbaren Einfluß des göttlichen Wesens auf die Materie geschehen kann, behauptet eben hiedurch die Existenz einer ununterbrochenen Reihe von Wundern und von dieser Idee ausgehend, hat sie allerdings das Recht, alle Versuche die göttlichen Zwecke in ihrer Gesammtheit, wie sie den Lauf der Weltgeschichte konstituiren und deren Realisirung zu begreifen, entschieden abzuweisen, indem sie ja durch die Behauptung einer Wirkung auf die materielle Welt ohne Kausalnexus von vornherein die Unbegreiflichkeit dieser Wirkungsweise voraussetzt. Es wäre interessant zu sehen, wie die Teleologen mit den Wundern fertig werden. So giebt Trendelenburg zu, daß die einzelnen Fakta sich wohl auf natürliche Vorgänge, wie wir sie in der Natur alltäglich erblicken, zurückführen ließen, daß aber dadurch das Wunderbare in eben diesen alltäglichen Naturprozessen um so stärker hervortrete und uns eben so unerklärlich bleibe. Soll durch diese Behauptung gesagt sein, daß in der Natur überhaupt kein Kausalnexus stattfinde? Dies widerspräche nicht nur aller Vernunft und Erfahrung, sondern gerade die Alltäglichkeit jener Vorgänge, in welche hier das Wunderbare gelegt wird, ist es, welche den Verstand zur Annahme

des Kausalnexus zwingt. Wird aber ein solcher in diesen Naturprozessen zugegeben, und dennoch ihr Vorsichgehen für ein Wunder erklärt, so zeigt dies nur, daß der Begriff des Wunders, als von Anfang an ein Phänomen ohne Kausalität fordernd, gar nicht verstanden ist. Das Wunder ist der einfachste Ausdruck für die Realisation eines göttlichen Zweckes. Dies kann aber kein Naturzweck sein, denn alle Naturzwecke werden ja durch ursprünglich der Natur eingepflanzte Gesetze, also durch Kausalnexus, vollzogen, während das unmittelbare Eingreifen des göttlichen Wesens in die Wechselwirkung der Naturwesen, wie es das Wunder verlangt, nicht nur jene Gesetze als solche aufhöbe, sondern auch die Unzulänglichkeit derselben zur Erreichung des Zweckes, in Rücksicht auf welchen sie von dem göttlichen Willen der Natur ursprünglich eingepflanzt worden, eingesteht. Die Wunder können daher, wie wir es auch in allen dergleichen Ueberlieferungen sehen, nur historische Zwecke, d. h. solche, die auf einem von der Natur gänzlich verschiedenem geistigem Gebiete, auf welchem der gewöhnlichen Meinung nach kein Kausalnexus der Phänomene stattfindet, vor sich gehen, repräsentiren. Nun ist aber der Uebelstand, daß eine unmittelbare Einwirkung des göttlichen Willens auf die menschlichen Thaten und deren Entschlüsse nicht gestattet werden kann, weil hiedurch offenbar die menschliche Willensfreiheit gefährdet sein würde; eine solche Einwirkung kann daher nur mittelbar, d. h. durch das Medium der Körperwelt ausgeführt werden, wobei man wieder auf den ersten Punkt zurückkommt, da diese Einwirkung nothwendig mit den Naturgesetzen kollidiren muß.

Aus dem Vorgehenden ist ersichtlich, daß die Lehre von den Wundern nur insofern eine dem christlichen Dogma eigenthümliche ist, als sie unvermeidlich aus der Lehre von der Persönlichkeit Gottes, deren Wesen und Ursprung schon näher erläutert wurde, hervorgeht. Mit der Bestimmung des göttlichen Wesens als Person glaubt der Verstand die vollkommenste Form, deren er fähig ist, gefunden zu haben, allein es läßt sich im Gegentheile behaupten, daß die Form der Persönlichkeit für jenes Wesen, insofern es den Grund der gesammten Schöpfung in sich enthält, durchaus unan-

gemessen und eine seiner Fülle unwürdige Bezeichnung ist. Für das Einzelwesen mag allerdings die Stufe der Persönlichkeit als die höchsterreichbare erscheinen, indem es sich dadurch seiner als eines von der objektiven Welt Verschiedenen bewußt wird; nicht so für das Wesen, welches in sich den Grund alles Daseins enthalten soll. Mit dem Begriffe der Persönlichkeit ist unzertrennlich die Vorstellung eines der Person gegenüberstehenden Fremden verbunden, welche eben das scharf Abschneidende zwischen Subjekt und Objekt bildet und das Eigenthümliche, Individuelle ausmacht. Der Mensch als Subjekt steht wohl mit der ganzen objektiven Welt in praktischer Wechselwirkung, aber theoretisch steht diese Welt ihm als ein fremdes, dunkles und unerkanntes Wesen gegenüber, er hat nur das Bewußtsein seiner selbst und stellt sich hiedurch als Individuum mit der Welt in Gegensatz. Stellen wir uns vor, daß diese Unbekanntschaft des menschlichen Geistes mit der Gesammtheit der ihm gegenüberstehenden Welt aufgehoben würde, daß er die Naturwesen in ihren innersten Gesetzen zu durchschauen vermöchte, so wäre damit auch seine Persönlichkeit verschwunden, er wäre zum allgemeinen Geiste der Natur geworden, indem Alles dasjenige, was ihm vorher als ein Fremdes, als Materie, gegenüberstand und hiedurch den Menschen von sich ausschied, nun die Form des Gedankens angenommen und mit dem menschlichen Geiste verschmolzen sein würde. Diese Erkenntniß muß aber in dem göttlichen Wesen vorausgesetzt werden, denn von diesem sollen ja alle gesetzlichen Bestimmungen, die sich in der Natur vorfinden, ausgegangen sein; zwischen Ihm und der Welt bietet sich also kein Trennungsmittel mehr dar, indem die Natur und Schöpfung selbst nur die Darstellung seiner Gedanken bilden; hier kann man nicht mehr von einer Persönlichkeit reden, wo keine Schranke anzugeben ist; man könnte höchstens behaupten, daß hier die Substanz Geist geworden sei und dieser Prozeß durch die Schöpfung ausgesprochen werde. Die Ansicht von der Einheit Gottes und der Natur steht unendlich höher als der Dualismus, der unausbleibliche Folge von der Vorstellung einer göttlichen Persönlichkeit ist. Die theistischen Philosophen, welche in dem Wahne stehen,

daß sich durch die Annahme der göttlichen Persönlichkeit, als Grund der Schöpfung, diese als nach teleologischen oder irgend welchen Prinzipien daraus hervorgegangen, begreifen lasse (wiewohl nach dem Gesagten klar ist, daß jene Annahme von vornherein alles Begreifen der Schöpfung wegen Mangel des Kausalnexus abweist) — diese Philosophen sehen wohl ein, daß der Begriff der Persönlichkeit die Natur als ein der Gottheit Fremdes, Gegenüberstehendes zu fassen erfordert und glauben dieser Forderung genügt zu haben, wenn sie die Welt für einen Abfall von Gott ausgeben; der übrige Theil ihrer Lehre besteht alsdann darin, die aus dieser Theorie hervorgehende Menge von Absurditäten durch eben so haltlose Behauptungen zu beschwichtigen, indem sie eine einstige Aufhebung jenes Abfalls in Aussicht stellen. Was den Verstand nöthigt, die Einheit Gottes und der Welt zu verwerfen und die Persönlichkeit als die höchste Form Jenes in Anspruch zu nehmen, ist die Furcht, das göttliche Wesen zur bewußtlosen Substanz der Natur, aus welcher diese mit Nothwendigkeit als ein Anderes, von der Substanz Verschiedenes hervorgeht, herabsinken zu sehen, welche Furcht aber verschwinden muß, sobald der Verstand aufhört, jene Substanz von ihrer Entwickelung als ein Anderes, als Welt zu unterscheiden, sobald er Gott weder als die Substanz allein, noch als das die Substanz Entwickelnde für sich, sondern vielmehr als die Einheit der Substanz und der aus ihr mit Nothwendigkeit hervorgehenden Weltschöpfung erfaßt. Die Indischen Religionsformen hielten Gott für die bestimmungslose Substanz, das Nichts, insofern es der konkreten Natur nur zu Grunde liegt, und glaubten daher, daß sich das Individuum dadurch mit dieser Substanz vereinigen könnte, indem es sich seiner Persönlichkeit entäußere, durch die einfache Negation derselben im Tode; es ist allerdings die Bestimmung des Menschen, über die Form seiner Persönlichkeit, welche eine seiner Vernunft unangemessene Schranke enthält, hinauszugehen, was aber nicht durch die reine Negation seiner selbst, wie dort, geschehen kann, sondern nur durch Verwandlung der ihm von außenher gesetzten fremden

Bestimmungen, welche die Schranken der Persönlichkeit ausmachen, in seine Eignen, durch das Denken.

Ehe wir die Kritik der aus der teleologischen Ansicht hervorgehenden Religionsformen beschließen, ist es erforderlich, auch auf dieses Gebiet die Resultate auszudehnen, welche sich am Ende des Abschnitts vom subjektiven Zwecke ergaben.

Dort wurde nämlich gezeigt, daß es der menschlichen Vernunft durchaus unmöglich ist, ihre Zwecke unmittelbar in der objektiven Welt zu realisiren, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie nicht von Wirkung auf Ursache zu schließen vermag, abgesehen davon, daß ihr auch das Umgekehrte im ganzen Umfange der objektiven Welt nicht einmal gestattet ist. Es ist aber kein Grund vorhanden, diese praktische Beschränkung nicht auch auf die göttliche Persönlichkeit auszudehnen, da, wie wir gesehen, letztere die Form aller ihrer Attribute nur von der menschlichen Persönlichkeit, als der einzigen dem Verstande sich darbietenden Vorstellung einer Verbindung von Geist und Materie, nehmen konnte. Der Verstand machte zwar alsbald wohlweislich die Unterscheidung, daß die Attribute der Gottheit, wenn auch qualitativ nicht von den menschlichen abweichend, doch in quantitativer Hinsicht einer Ausdehnung fähig seien, deren die menschliche Persönlichkeit entbehre; allein diese Distinktion kann da, wo von dem Vermögen des göttlichen Wesens, von Wirkung auf Ursache zu schließen die Rede ist, durchaus nichts entscheiden. Soll eine göttliche Persönlichkeit in dem Bereiche der Natur oder Geschichte sich Zwecke, d. h. Wirkungen, welche zu realisiren sind, vorsetzen, so kann deren Ausführung, wie wir gesehen, in beiden Sphären immer nur durch die Vermittelung von unabänderlichen Gesetzen vor sich gehen, welche die Gottheit alsdann zu benutzen, d. h. sie als Mittel zu gebrauchen genöthigt ist. Die Kenntniß dieser Gesetze in ihrer Erstreckung durch alle Naturwesen, die dem Menschen nicht unbedingt zusteht, besitzt jene Persönlichkeit allerdings, weil sie selbst jene Gesetze der erschaffenen Welt zweckmäßig eingepflanzt haben soll; um aber ihre willkührlichen Zwecke unbedingt in der Welt zu realisiren, ist außer dieser Erkenntniß der Naturgesetze, wie wir früher gesehen, noch das Ver-

mögen, unmittelbar von Wirkung auf Ursache zu schließen, unumgänglich nothwendig, denn auf keinem anderen Wege könnte sie zum Bewußtsein der richtigen Mittel gelangen. Nun könnte man zwar erwiedern, das Vermögen, von Wirkung auf Ursache zu schließen, wäre nur eine Erweiterung der menschlichen Vernunfterkenntniß und müßte der Gottheit unbedingt zugestanden werden; allein dies wäre ein sehr voreiliges Zugeständniß, indem jenes Vermögen nicht nur weit entfernt ist, eine blos quantitative Ausdehnung der menschlichen Vernunftthätigkeit zu fordern, sondern vielmehr der Vernunft geradezu entgegensteht. Von dem populären Standpunkte aus, auf welchem man kein Bedenken trägt, der menschlichen Vernunft jenes Vermögen von Wirkung auf Ursache wie umgekehrt zu schließen, zuzugestehen und die Vernunft nur als ein Aggregat solcher zum Theil einander entgegengesetzter Fähigkeiten betrachtet — von diesem Standpunkte aus findet man es ohne allen Zweifel, Gott in Besitz jener Thätigkeit zu setzen, welche allein die Realisation seiner Zwecke in der Welt vermitteln kann; allein eine genauere Erwägung ergiebt, daß kein Grund vorhanden, dem göttlichen Wesen ein Attribut beizulegen, welches dem Wesen des menschlichen Geistes, von welchem doch jene Attribute alle genommen sind, durchaus widerspricht, indem es mehr als blos quantitative Ausdehnung einer Fähigkeit der menschlichen Vernunft erfordert. Die Natur geht nie von Wirkung zu Ursache über; eben so wenig die Vernunft; ja wir können dreist behaupten, daß es überhaupt keinen Geist und keine noch so vollkommene Vernunft geben kann, welche von Wirkung auf Ursache zu schließen oder, was dasselbe heißt, zu einem vorgesetzten Zwecke die erforderlichen Mittel durch das Denken zu finden vermöge. Wir können uns wohl Wesen auf dem Monde oder sonst wo denken, welche eine von der unsrigen verschiedene Vernunft besitzen, (was die Intensität der einzelnen Fähigkeiten betrifft, wenn wir solche überhaupt gelten lassen,) aber eine andere Vernunft als die unsrige, in der das Denken nach anderen Gesetzen vor sich geht, als ob etwa im Himmel ein Dreieck mehr oder weniger als zwei rechte Winkel habe, ist nicht möglich, da es das Wesen der Vernunft ist, für

alle bindend zu sein, daher sie auch nur die Eine sich Gleiche sein kann.

Jenes Vermögen, von Wirkung zu Ursache fortzugehen, ist daher wie jeder Vernunft, so auch der göttlichen versagt und damit die Behauptung der Teleologen, daß das göttliche Wesen seine Zwecke in der Welt zu realisiren vermöge, auch in Hinsicht der hiezu erforderlichen Thätigkeit widerlegt.

In der That gehört auch die Ansicht von einer völlig willkührlichen Herrschaft eines übersinnlichen Wesens über die Welt, welche unter der göttlichen Allmacht nur die Macht, Alles zu thun was es will, versteht, ähnlich der früher gegebenen Definition der menschlichen Freiheit, — diese Ansicht gehört einer sehr niederen Stufe der Bildung an; wer die Allmacht der Gottheit nur darin setzt, daß sie willkührlich, ohne von irgend einer Bestimmung geleitet zu sein, ihre Zwecke in die Welt setze und vollführe, dem spiegelt sich in dem göttlichen Wesen nur das Bild seines eigenen wüsten und unklaren Bewußtseins wieder; denn wo ein Wille nicht von einer angebbaren Ursache angeregt wird, da kann er gar nichts hervorbringen, weil eben kein Grund da ist, weshalb er eher diesen als jenen Entschluß fassen sollte, und anstatt der Mächtigste zu sein, würde er vielmehr aus sich selbst nicht das Geringste in's Werk zu setzen vermögen und seine Thätigkeit nur dann zeigen, wenn er von einer gänzlich außer ihm liegenden Ursache, wie die objektive Welt und deren Naturwesen, dazu gereizt würde; eine solche Stellung mußte daher auch bei den religiösen Ansichten der vorchristlichen Welt die göttliche Allmacht einnehmen. Die Thätigkeit und der Wille eines solchen Gottes bestehen nur in dem Wüthen der durch die menschlichen Thaten in ihm aufgeregten Leidenschaften. Freiheit und Allmacht kann nur da gedacht werden, wo anstatt eines leeren, inhaltslosen Willens ein konkretes, sich selbst eben vermöge seines mannigfaltigen Inhaltes mit Nothwendigkeit bestimmendes Wesen angenommen wird, welches uns nicht durch eine übersinnliche Willkühr, sondern nur durch die vernünftige Gesammtheit der Welt und Wirklichkeit dargeboten werden kann. Durch solche Grundlagen wird nicht nur die Würde Gottes über ihre bis-

herigen Schranken erhöht, indem jene Gesammtheit der Schöpfung uns das Ideal eines rein aus sich selbst und mit Nothwendigkeit fortschreitenden Geistes aufweist, wie es der Mensch nicht zu erreichen vermag, sondern gerade die objektive Welt wird hiedurch von den Attributen der Unvollkommenheit und Ungöttlichkeit befreit, indem die Transcendenz des göttlichen Wesens nicht mehr für die Dinge selbst, sondern nur für eine aus ihnen freilich ebenfalls mit Nothwendigkeit hervorgehende Sphäre, für die Seite der erscheinenden Welt Geltung hat. So wird der Wille eines höchsten Wesens zur Nothwendigkeit aus ihm selbst, der göttliche Zweck wird zum Begriff; wodurch wiederum das Rohe und Dunkle der irdischen Dinge in einen durchsichtigen Organismus geistiger Gestalten aufgelöst wird; Begriff und Nothwendigkeit allein können die Vernunft von der immanenten Göttlichkeit der Welt überzeugen,

»sie sitzen am sausenden Webstuhl der Zeit
und wirken der Gottheit lebendiges Kleid;«

hier ist der Punkt, wo die systematische Philosophie, den Faden unserer abgerissenen Untersuchungen aufnehmend, die auf empirischem Wege gewonnenen Resultate aus einem höheren Vernunftprinzipe abzuleiten hat und unsere Kritik des teleologischen Beweises für die Existenz und den Ursprung eines entsprechenden Gottes geht hier zu Ende.

Von allen ähnlichen Argumenten ist das teleologische das eindringlichste, dem Verstande und Gemüthe zu allererst sich darbietende, weil es in der konkreten Unmittelbarkeit der Anschauung und der menschlichen Bedürfnisse wurzelt, während der kosmologische Beweis erst ein Resultat langer Beobachtung ist, zum Theil aus dem teleologischen Gesichtspunkte entspringend und endlich der ontologische, schon dem gewöhnlichen Bewußtsein entfremdet, auf dem Boden der Spekulation fußt. Deshalb sagt auch Kant, daß der Mensch sich die teleologischen Argumente für das Dasein eines die Welt nach Zwecken regierenden übersinnlichen Wesens nie durch philosophische Deduktionen würde entreißen lassen. Unsere obigen Untersuchungen gehen ebenfalls nicht darauf, dem Verstande irgend

etwas von dem, was er durch Erfahrung oder auf anderem Wege erlangt zu haben behauptet, zu entreißen, wie es Manchem scheinen könnte; im Gegentheile streben sie nur dahin, die Gestalten und Güter des Geistes, welche er sich im Laufe der Geschichte errungen, aufzuheben und zwar in der doppelten Bedeutung des Wortes, indem sie einerseits den Ursprung jener Lehren als nothwendig aus seiner eigenen Natur hervorgehend nachweisen, und damit andrerseits dieselben aus dem Bereiche der sinnlichen Gegenwart in das Gebiet der begriffenen Geschichte verlegen; denn nur die von der Geschichte aufbewahrten Formen des Geistes sind wahrhaft begriffen und damit aus der Gegenwart verschwunden. Der heutige Standpunkt der Wissenschaft ist überhaupt nicht mehr der, zu glauben, daß eine Lehre, die sich nur irgend Macht und Geltung verschafft hat, somit auch wirklich da ist, der Geschichte wiederum entrissen und zerstört werden könne; vielmehr erkennt es die Wissenschaft als ihre Pflicht an, das Wirkliche und Vorhandene seinem Inhalte nach als vernünftig zu begreifen, wenn auch die Form darüber zu Grunde geht und neuen Grundlagen unserer Erkenntniß weichen muß.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Koosen, Johann Heinrich,

Der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriffe in den physischen und historischen Wissenschaften eine Einleitung in das Studium der Philosophie

Königsberg 1845

Ph.sp. 446 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043638-3